الرأســماليـّــة

والنظريّة الاجتماعيّة الحديثة

تحليل كتابــات

ماركس ودركهايم وماكس ڤيبر

تأليف : أنطوني جدّنــز

ترجمة: أديب يوسف شيش

العنوان في الأصل الإنجليزي

CAPITALISM and MODERN

SOCIAL THEORY

An Analysis of the Writings of

Marx, Durkheim and Max Weber

By

ANTHONY GIDDENS

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

هذا الكتاب أُلِّف للاعتقاد بوجود شعور واسع بين علماء الاجتماع بأن النظريّة الاجتماعيّة المعاصرة تحتاج إلى مراجعة جذريّة. ولا بد لمراجعة من هذا القبيل أن تنطلق من إعادة النظر في مؤلفات أولئك الكتّاب الذين أسّسوا الإطارات المرجعيّة الرئيسة لعلم الاجتماع الحديث. وبالنسبة لهذا الموضوع ترد ثلاثة أسماء قبل كل الأسماء الأخرى: ماركس ودركهايم وماكس ويبر Max Weber . وأهدف من هذا الكتاب إلى أمرين: أولاً، القيام بتحليل دقيق، ومع ذلك شامل، للأفكار السوسيولوجيّة لدى هؤلاء المؤلفين الثلاثة؛ ثانياً: فحص بعض نقاط الاختلاف الرئيسة بين آراء ماركس المميَّزة من جهة، وآراء الكاتبَين الأخيرَين من جهة أخرى. ولا أدّعي أنني أزوّد القارئ بأي نوع من التقويم الشامل للعلاقة بين علم الاجتماع "الماركسيّ" وعلم الاجتماع "البرجوازيّ"، لكن آمُل أن يتمكن هذا الكتاب من المساعدة في إنجاز المَهَمَّة التمهيديّة المؤلّفة من شقّ طريق خلال الآراء المتشابكة المؤيدة والمعارضة التي أحاطت بالجدل حول هذه القضيّة. وكان لا بدّ لي من تناول جانب كبير من الموضوع المألوف، لكن الدراسات الحديثة ألقت ضوءاً على جوانب أساسيّة من كتابات المؤلفين الثلاثة كلهم، وأعتقد أن تحليلي يختلف كثيراً عن بعض الأعمال المعروفة في الحقل.

لا أرغب طبعاً في إثبات أن كتابات المؤلفين الذين يتناولهم هذا الكتاب تمثل التيارات المهمة الوحيدة للفكر الاجتماعي الذي أصبح جزءاً من علم الاجتماع. على النقيض، من أهم الخصائص التي تلفت النظر في الفكر الاجتماعي خلال المائة سنة من ١٨٢٠ إلى ١٩٢٠ الحجم الزائد من أشكال النظريّة المختلفة التي نشأت خلال تلك الفترة. فأعمال المفكرين المعاصرين لماركس من قَبيل توكفيل، وكومت، وسبنسر تبقى ذات علاقة بمشكلات علم الاجتماع الحديث. وقد يكون منطقياً أكثر لو أمكن إدراج هؤلاء المؤلفين موضوعاً للمناقشة التفصيليّة في هذا الكتاب. وقد قرَّرت ألا أفعل هذا، جزئياً لأسباب تتصل بضيق المجال، وجزئياً لأن تأثير ماركس هذه الأيام أعظم جدّاً من تأثير أي من هؤلاء الكتاب (وهو كذلك حقاً، على أساس المحتوى الفكري الأعمق في أعمال ماركس). يضاف إلى هذا أن معظم الفروع الغالبة أو المسيطرة أو السائدة في النظريّة الاجتماعيّة الحديثة يمكن إرجاعها، وإن بإضافات وتعديلات متوسطة عديدة، إلى المؤلفين الثلاثة الذين ركَّزتُ عليهم في هذا الكتاب. من الواضح أن أعمال ماركس هي المصدر الأساسي لمختلف أشكال **الماركسيّة الجديدة المعاصرة** *Neo-Marxism* . ويمكن أن نُعد كتابات دركهايم الوحي السائد الكامن وراء المذهب "الوظيفي ــ البنيوي" *Structural Functionalism*؛ وبعض الأشكال الحديثة لفلسفة الظواهر *Phenomenology* مستمدَّة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، من كتابات ماكس ويبر. يضاف إلى هذا أنه، في حقول نوعيّة أكثر، مثل دراسة الطبقات الاجتماعيّة، والدين، إلخ... كان لماركس ودركهايم وويبر تأثير جذريّ.

وكما أشار دركهايم ذاته في افتتاحيّة كتاب عن كانْتْ Kant، من تأليف صديقه وزميله هاميلين Hamelin، كل من يرغب في تصوير تفكير الناس من عصر مختلف عن عصره، يواجه معضلة معيّنة، إما أن يحتفظ بالمصطلحات الأصليّة التي استخدمها المؤلف في كتابه، وفي هذه الحالة يتعرض لخطر ظهور ما

يعرضه بمظهر المتخلِّف عن العصر، ولهذا يكون غير مناسب للأزمنة الحديثة؛ أو هو يحدِّث عن وعي مصطلحاته، ويواجه خطر كون تحليله غير صادق مع أفكار الكاتب المعني. ومما يشير إلى ملاءمة الفكر الاجتماعي للمؤلفين الثلاثة، موضوع هذا الكتاب، للتفكير المعاصر أن هذه المعضلة، لدى تحليل عملهم؛ لا تسبب صعوبات من نوع حادّ.

إذا ظهرت مشكلات من هذا النوع اخترتُ الحفاظ على أساليب التعبير الأصليّة. لكن في حالة الكتّاب الذين يحوي هذا الكتاب تحليلاً لأعمالهم، تتكون الصعوبات الرئيسة التي تعترض المرء من نقل المصطلحات الثقافيّة النوعيّة الألمانيّة والفرنسيّة إلى اللغة الإنكليزيّة. فالمصطلحات من قبيل ***Geist*** أو *Representation Collective* ليس لها مكافئات إنجليزيّة كافية، وهي ذاتها تعبر عن بعض الفروقات في النمو الاجتماعي بين بريطانيا وألمانيا وفرنسا مما تعرّض له هذا الكتاب. حاولت مواجهة مشكلات من هذا القبيل، بقدر المستطاع، بالانتباه إلى ظلال المعنى الخاصة الموجودة في النصوص الأصليّة، ولدى اقتباس نصوص مقتطَفة عَمَدت مراراً إلى تعديل الترجمات الإنجليزيّة المتوافرة.

ليس هذا كتاباً في النقد، لكن في العرض والمقارنة، ولدى استخدام صيغة الزمن الحاضر، حيثما كان هذا ممكناً، حاولت تأكيد ملاءمة هؤلاء المؤلفين **للعصر الحاضر**. لم أحاول تبيان نقاط الضعف أو الغموض في أعمال ماركس ودركهايم أو ويبر، بل حاولت بدلاً من ذلك البرهان على الانسجام الداخلي الذي يمكن أن يشاهَد في كتابات كل مؤلف. وتجنبت أيضاً، بقدر الإمكان، العمل الشاق لبيان مصادر الأفكار الواردة في كتابات الشخصيات الثلاثة. لكن لم يكن ممكناً تجنب الرجوع أو الإشارة إلى مؤلفين آخرين وتراثات فكريّة أخرى. لأن المؤلفين الثلاثة كانوا يكتبون بمزاج جدلي. وقد أبرزت بعض الشيء "الجذور" الاجتماعيّة والتاريخيّة للكتَّاب الثلاثة الذين ورد في هذا الكتاب تحليل لمؤلفاتهم، لأن هذا ضروري لتفسير كتاباتهم بصورة ملائمة. وشخصيات الرجال الثلاثة، طبعاً، تمثل فروقات كبيرة بصورة مختلفة. وهي أيضاً، من دون شك، ذات علاقة بشرح النظريات الاجتماعيّة التي صاغوها، وقد تجاهلت هذا، لأن هدفي ليس أن أحلل بأي قدرٍ من التفصيل الأصول "السببيّة" للكتابات التي تُمَحَّص في هذا الكتاب. ويتجه اهتمامي إلى فرز بعض العلاقات الفكريّة المعقّدة بين الثلاثة.

لم أحاول في الفصول الختاميّة مقارنة أعمال دركهايم وويبر مباشرة، لكن بدلاً من ذلك استخدمت كتابات ماركس كنقطة مرجعيّة. وتقدير نقاط الافتراق والالتقاء بين كتابات ماركس من جهة وكتابات دركهايم وويبر من جهة أخرى معقّد بسبب التأخر في نشر أعمال ماركس المبكرة. لم يصبح، إلا مؤخَّراً نسبيًّاً، منذ ما يقرب من عَقد من الزمان بعد وفاة دركهايم (١٩١٧) وويبر (١٩٢٠)، من الممكن تقدير قيمة المحتوى الفكري لكتابات ماركس في ضوء هذه الأعمال التي، على الرغم من كونها ذات أهميّة كبيرة لتقويم فكر ماركس، نُشرت للمرة الأولى بعد مضي قرَن من الزمان تقريباً على كتابتها في الأصل. وحاولت في حديثي عن كتابات ماركس أن أتجاوز الانفصال بين أعمال ماركس الشاب، وأعمال ماركس الناضج، الانفصال الذي أرهب معظم الدراسات الماركسيّة منذ الحرب الأخيرة. إن الفحص الدقيق عن كَثَب للملاحظات التي كتبها ماركس في الأصل كقاعدة لكتابه **رأس المال** *Capital* في ١٨٥٧ ــ ٨ (خطة انتقاد الاقتصاد السياسي

) *Grundrisse der Kritik der politishen Ökonomie* لا يدع أي مجال للشك في أن ماركس لم يهجر المنظور الذي كان يقوده في كتاباته المبكِّرة. لكن، في أثناء التطبيق، أولئك الذين اعترفوا بصحة هذا، لدى تحليل فكر ماركس، ظلوا يميلون إلى التركيز على جزء من كتابات ماركس وإهمال الجزء الآخر. فحاولت أن أقدِّم تحليلاً أكثر اتزاناً ونزاهة، من شأنه أن يحافظ على مكانة أساسيّة لكتاب **رأس المال** في عمل ماركس في حياته كلها.

لا يمكن أن يوجد ، باستثناء ماركس، سوى عدد قليل من المفكرين الاجتماعيين الذين أسيء فهمهم باستمرار مثل دركهايم. في أيام دركهايم كان يُنظر إلى كتاباته النظريّة من قبل معظم النقّاد على أنها تجسِّد أو تعبر عن فكرة ميتافيزيقيّة غير مقبولة حول (عقل الجماعة) *Group mind* وقد بدّدت الكتابات المتعاطفة الأحدث عهداً إلى حد كبير هذا النوعَ من سوء التفسير، لكنها استبدلت به تفسيراً يحصر تقريباً كل التأكيد في مذهب دركهايم الوظيفي *Functionalism* . سعيت في هذا الكتاب إلى إنقاذ دركهايم كمفكر تاريخي. كان دركهايم يؤكد دائماً الأهميّة الحاسمة للبعد التاريخي في علم الاجتماع، وأعتقد أن تقدير هذه الناحية من تفكيره يؤدي إلى تقدير لفكر دركهايم مختلف عن ذلك الذي يُعطى له في العادة. لم **يكن** دركهايم يُعنى بالدرجة الأولى "بمشكلة النظام"، لكن بمشكلة "تغيير طبيعة النظام" في سياق مفهوم محدَّد للنمو الاجتماعي.

ربما كانت كتابات ويبر هي الأكثر تعقيداً بين تلك الكتابات التي يحللها هذا الكتاب، وهي تتحدى المعالجة السهلة على مستوى عامّ. وقد أدت هذه الحقيقة، بحسب ما أعتقد، إلى إخفاق بعض الكتابات الثانويّة في فهم التماسك الجوهري في عمل ويبر. إنه لمن قبيل التناقض الظاهري فقط القول إن **التنوع** ذاته في إسهامات ويبر يعبّر عن المبادئ الابيستمولوجيّة (الخاصة بالمعاني) التي توحدها كجسد واحد من الكتابات. إن مذهب ويبر الكانتي الجديد *Neo- Kantian* الراديكالي يؤلف وجهة النظر المهمة التي تدمج مختلف مقالاته في الحقول المختلفة في إطار واحد منسجم. وهذا هو، من بعض النواحي المهمة، الذي يخلق خلافات لا علاج لها. حلّلت بعضها في الفصول الختاميّة، بين نظريّة ويبر الاجتماعيّة ونظريّة كل من دركهايم وماركس.

قد يكون من الواجب الإشارة إلى نقطة نهاية. أعتقد أن من واجب علماء الاجتماع أن يَعُوا السياق الاجتماعي الذي تتشكَّل ضمنه النظريات. لكن قول هذا لا يعني القبول بموقف نسبيّ يقتضي، بصورة تامة، أن تكون "مصداقيّة" مفهوم معين مقصورة على الظروف التي أدت إلى نشأته. وتقدِّم مصائر كتابات ماركس دليلاً أو شاهداً على هذا. فقد بيَّنت أن نظريّة ماركس صيغت في مرحلة مبكِّرة من النمو الرأسمالي، وأن الخبرة التالية لبلدان أوربا الغربيّة البارزة ساعدت في تشكيل نسخة من "الماركسيّة" تختلف جذريّاً عن تلك التي صاغها ماركس في الأصل. لكل شكل من أشكال نظريّة تطبيقيّة قدّيسُه، ويمكن النظر إلى هذا، ضمن بعض الحدود، كشيء لا مفرّ منه. لكن الاعتراف بهذا لا يعني القبول بالرأي السهل بأن نمو الرأسماليّة التالي "كذَّب" ماركس. لا تزال كتابات ماركس حتى اليوم تقدِّم مفهوماً عن المجتمع والتاريخ يصلح للمقارنة مع مفاهيم مؤلفين آخرين متأخرين. لا أعتقد أن هذه الفروق يمكن حسمها بالمعنى التقليدي الذي يتم به "إثبات" النظريات العلميّة أو "تكذيبها" بالاختبار التجريبي. لكنها ليست كذلك صعبة الانقياد للمرجع التجريبي بالمعنى

الذي تكون فيه النظريات الفلسفيّة صعبة الانقياد. إذا كان من الصعب رسم الحد الفاصل بين علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعيّة فإنه قائم بينهما على أيّة حال. أنا على يقين من أن علماء الاجتماع يخطئون إذ يسعَون إلى حصر نطاق مادتهم بالميادين التي يسهل فيها تطبيق الاختبار التجريبي على الفرضيات. فهذا طريق يقود إلى شكليّة عقيمة يصبح فيها علم الاجتماع غير واقعي *Lebensfremd*، وبهذه الصورة غيرَ ملائم للقضايا ذاتها التي يجب على منظور علم الاجتماع أن يسهم في حلها أكثر من غيره.

٣ مارس/ آذار ١٩٧١ **أنطوني جيدِنْز**

المقدمـــة

في محاضرة اللورد آكتُن الافتتاحيّة، التي ألقاها في كمبردج في ١٨٩٥، عبر عن اعتقاده بوجود "خط واضح ومفهوم" يفصل بين العصر الحديث في أوربا والعصر الذي سبقه. العصر الحديث لم يخلُف فترة القرون الوسطى "بوساطة تتابع طبيعي، مع شعارات مكشوفة لوراثة شرعيّة":

"أسَّس (العصر الحديث)، من دون تحذير مسبَّق، نظاماً جديداً للأشياء في ظل قانون تحديث يقضي على سيادة الاستمراريّة. في تلك الأيام قوّض كولومبُس أفكار العالَم، وقَلَب ظروف الإنتاج والثروة والقوة؛ في تلك الأيام حرَّر ماكيافلّي الحكومة من سلطة القانون؛ وحوَّل إراموس تيار التعليم القديم من العلمانيّة إلى قنوات مسيحيّة؛ وحطم لوثر سلسلة السلطة والتقليد في أقوى مفاصلها؛ وأقام كوبرنيكوس قوة لا تُقهر رسمت إلى الأبد علامة التقدم على الزمن الذي سيأتي... كانت يقظة حياة جديدة؛ صار العالَم يدور في فلك مختلف تحدِّده قوى غير معروفة من قبل".[1]

ويمضي آكتن قائلاً، كان هذا التهديم للنظام التقليدي في أوربا مصدر نشوء علم التاريخ. ينظر المجتمع التقليدي، من حيث التعريف، باستمرار إلى الوراء، إلى الماضي، والماضي هو حاضره. لكن بسبب هذه الحالة بالذات، على وجه الدقة، لا يوجد اهتمام بالتاريخ بمعنى الكلمة المعروف؛ تقلل استمراريّة الأمس واليوم من وضوح الفروق بين ما "كان موجوداً" وما هو "موجود الآن". لهذا يقتضي وجود علم التاريخ عالَماً يحدث فيه التغيير بصورة شاملة وبصورة مألوفة، ويفترض، بصورة أخص، عالماً أصبح فيه الماضي إلى درجة ما عبءاً يسعى الناس إلى الخلاص منه. لم يعد الناس في العصر الحديث يقبلون بظروف الحياة التي ولدوا فيها كظروف دائمة في كل الأزمان، بل يحاولون فرض إرادتهم على الواقع لكي يصنعوا المستقبل في قالَب يلائم رغباتهم.

لئن كانت أوربا النهضة مسؤولة عن انبعاث الاهتمام بالتاريخ، فإن أوربا الصناعيّة هي التي هيأت الظروف لبروز علم الاجتماع. ويمكن القول إن الثورة الفرنسيّة في ١٧٨٩ كانت هي العامل المسرِّع بين هاتين المجموعتين من الأحداث المعقَّدة جداً. كانت بريطانيا، بحسب المقاييس المعتادة، أول بلد يحرز درجة من الحكم الديمقراطي؛ لكن على الرغم من أن هذا لم يحصل من دون ثورة سياسيّة، كانت عمليّة التغيير الاجتماعي والاقتصادي التي حولت المجتمع في بريطانيا من القرن السابع عشر فصاعداً، عمليّة ذات طابع تدريجيّ نسبياً. أما الثورة الفرنسيّة، بالمقابل، فقد قضت بصورة دراميّة على نظام الامتيازات الأرستقراطي في العهد القديم المعرَّض لرؤية إقامة مجتمع جديد كفيل بتحقيق مبادئ العدالة والحريّة العامّة. ينصّ بيان حقوق الإنسان، الذي صدر في ١٧٨٩، على أن "الجهل وعدم احترام حقوق الإنسان هما السبب الوحيد للشقاء السائد في المجتمع". وبهذه الصورة، أو هكذا يبدو، مدَّت الثورة الفرنسيّة أخيراً المذهب العقلي

---

[1]. اللورد آكتن: **محاضرات في التاريخ الحديث** (لندن، ١٩٦٠)، ص. ١٩.

العلماني الذي كان في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى نطاق المجتمع الإنساني ذاته. لكن التغييرات السياسيّة التي أسستها ثورة ١٧٨٩ كانت تعبر في الحقيقة وتشير إلى حدوث تنظيم جديد للمجتمع أعمق جذوراً. وقد نهضت بريطانيا في هذا المجال مرة ثانية بالدور الرائد. كان الانتقال من الإنتاج الزراعي والحرَفي إلى اقتصاد صناعي قائم على المعمل والآلة، انتقالاً بدأ في بريطانيا حوالي نهاية القرن الثامن عشر. وشعرت كل من بريطانيا وبلدان أوربا الغربيّة الرئيسة الأخرى بالنتائج الكاملة لهذه التبدلات في القرن التاسع عشر.

وأُشير مراراً طبعاً إلى أن اجتماع الأحداث التي ربطت الجو السياسي للثورة الفرنسيّة بالتبدلات الاقتصاديّة التي نشأت عن الثورة الصناعيّة قدَّم السياق الذي تشكل في داخله علم الاجتماع. لكن من الضروري أن نتذكر مدى تنوع خبرات بلدان أوربا الغربيّة المختلفة منذ أواخر القرن الثامن عشر فصاعداً، لأن التقاليد الرئيسة للفكر الاجتماعي إنما نشأت في إطار هذه الفروق في القرن التاسع عشر. يتحدث علماء الاجتماع في هذه الأيام ببرود عن بروز "المجتمع الصناعي" في أوربا القرن التاسع عشر، متجاهلين التعقيدات التي انطوت عليها هذه العمليّة.

كانت العقود النهائيّة من القرن الثامن عشر بالنسبة لكل من بلدان أوربا الغربيّة الثلاثة ــ بريطانيا، وفرنسا، وألمانيا ــ كانت سنوات من الازدهار الاقتصادي المتنامي. وقد تجاوزت وتيرة النمو الاقتصادي في بريطانيا في أواخر القرن الثامن عشر إلى حد كبير وتيرة البلدان الأخرى؛ وفي خلال هذه السنين أنتج عدد من التحديثات التكنولوجيّة العميقة تحوُّلاً في تنظيم تصنيع القطن وأطلق من ثَمَّ انتشار المكنَنَة السريع وإنتاج المعامل. لكن في مستهل القرن التاسع عشر كان قطاع محدود نسبيًّا من الاقتصاد البريطاني قد تأثر بصورة مباشرة بالثورة الصناعيّة. وبقيت الصورة حتى بعد عقدين من الزمان، بلا تغيير تقريبًا، باستثناء أن القطن ــ الذي كان قبل خمسين سنة ذا أهميّة قليلة في الاقتصاد بمجموعه ــ قد أصبح ينهض بدور الصناعة الواسعة النطاق البارزة في بريطانيا.[1] ولم تتمكن بريطانيا إلا في منتصف القرن التاسع عشر من أن تستأهل وصف "مجتمع صناعيّ". وكان الوضع مختلفًا جدًّا عن هذا في كلٍّ من فرنسا وألمانيا. من الخطأ تمامًا وصف هذين البلدين، باللغة الشائعة في أيامنا، "بالمتخلفَين".[2] في بعض الوجوه، كما في معايير الإنجاز الثقافي، مثلاً، ولاسيما في الأدب والفن والفلسفة، كان في استطاعة كلا البلدين القاربين الادعاء بأنهما تفوقا على المنجزات البريطانية في الحقول المماثلة. لكن ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر كان كل من البلدين يلي بريطانيا في نموه الاقتصاديّ. ولم تنجح فرنسا ولا ألمانيا، إلا بعد أكثر من قرن، في اللحاق بدرجة ملحوظة بالتفوق الذي كانت بريطانيا تتمتع به.[3]

يضاف إلى ذلك، إذا أخذنا بريطانيا كمقياس، أنه لا ألمانيا ولا فرنسا كانتا، في الشطر الأول من القرن التاسع عشر، تستطيعان مضاهاة الاستقرار السياسي الداخلي لدولة كانت برجوازيتها الليبراليّة قد حققت

---

[1]. دين وكول: **نمو الاقتصاد البريطاني** (كمبردج، ١٩٦٩)، صص. ١٨٢ – ٩٢.

[2]. قارن دافيد س. لاندس: **بروميسيوس الطليق** (كمبردج، ١٩٦٩)، ص. ١٢٥.

[3]. يمكن، طبعًا، تتبع الفروق في مستوى التقدم الاقتصادي في الفترة التي سبقت القرن الثامن عشر. قارن، مثلاً، ف. كرونزت "**إنجلترا وفرنسا في القرن الثامن عشر: تحليل مقارن لنموّين اقتصاديّين**"، وفي ر. م. هارتويل: **أسباب الثورة الاقتصادية في إنجلترا** (لندن، ١٩٦٧)، صص. ١٣٩ – ٧٤.

موقعاً قوياً في الحكومة. أعطت عودة المَلَكيّة في فرنسا تعبيراً مادياً لتقليص المصالح الرجعيّة التي قضت على الآمال التقدميّة المسرفة التي كانت قبل خمسة وعشرين عاماً تقود اليعاقبة. وزادت أحداث ١٧٨٩ والوضع الذي أعقبها مباشرة من حدة الانقسامات السياسيّة والاجتماعيّة التي عرَّتها الثورة بدلاً من أن تجد حلولاً لها؛ والحق أن أي نظام في فرنسا لم يستطيع ، حتى بعد ١٨٧٠، أن يستمر في الحكم أكثر من عَقدين من الزمان. وكما أشار ماركس في وقت مبكر من حياته الفكريّة، "شاركت ألمانيا في عودة الأمم الحديثة من دون المشاركة إطلاقاً في ثوراتها".[1] لم يكن البلد، في الحقيقة، أمة إطلاقاً، بالمعنى الحديث، في مستهل القرن التاسع عشر، بل كان مؤلفاً من تجمع ضعيف من دويلات ذات سيادة؛ ولم يتم إصلاح هذا الوضع إلى أن تمكنت بروسيا، في ظل بسمارك، من استخدام وضعها المسيطر لتأمين توحيد ألمانيا السياسي التام.

تُعَدُّ مشكلة "التخلّف" في ألمانيا السبب الأصلي لأفكار ماركس المبكِّرة عن الماديّة التاريخيّة. كان ماركس بوصفه شاباً هيجلياً، يشارك في البداية الرأي بأن الانتقاد المنطقي للمؤسسات القائمة يكفي لإحداث التغييرات الراديكاليّة اللازمة للسماح لألمانيا بأن تنافس البلدين الآخرين السبّاقين في أوربا الغربيّة وتسبقهما. لكن، كما أدرك ماركس حالاً، لم يفعل هذا الموقف الانتقادي الراديكالي سوى المحافظة على الاهتمام الألماني النموذجي بـــ "النظريّة"، على حساب إهمال "التطبيق". كتب ماركس، "كان الألمان في السياسة، يفكرون بالذي كان الآخرون يفعلونه".[2] وكان نظام هيجل يمثل أكمل مثال فلسفيّ على هذا حين كان يحوِّل تاريخ البشرية برمته إلى تاريخ للعقل أو الروح. وخلَص ماركس إلى أنه إذا كان لألمانيا أن تحرز تقدمًا أعظم فلا بدّ من إتمام النقد الفلسفيّ بمعرفة القوى الماديّة التي تؤثر دائمًا في التغيير الذي لا يبقى على مستوى الأفكار فقط.

أكّد عدد كبير من الكتّاب، بصورة صحيحة تمامًا، المجموعات الثلاث من التأثيرات التي امتزجت في كتابات ماركس.[3] صنع ماركس مركَّبًا قوياً من التيارات الفكريّة التي نمت مع الفروق الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة بين البلدان الأوربيّة الغربيّة الثلاثة الرائدة. بقي الاقتصاد السياسي، المتداخل بقوة مع فلسفة مذهب المنفعة *utilitarianism*، بصورة فعالة، الشكلَ المهم الوحيد للنظريّة الاجتماعيّة في بريطانيا خلال معظم القرن التاسع عشر. وقد قبل ماركس بعدة فرضيات مفتاحيّة نمّاها آدم سميث وريكاردو، لكنه دمجها مع بعض المنظورات عن الطابع المنتهي للمجتمع البرجوازي الواردة في تيارات مذهب الاشتراكيّة الفرنسيّة المختلفة. وكانت هذه الأخيرة المصدر القريب من مجتمع المستقبل الذي كان أول ما تصوره ماركس في المخطوطات الاقتصاديّة والفلسفيّة، ١٨٤٤، التي كتبها في باريس، وقدَّم الديالكتيك الهيجلي البعد التاريخي الذي يدمج الاقتصاد السياسي بالمذهب الاشتراكي. وبهذه الصورة أعادت أعمال ماركس بصورة منسجمة توحيد الوعي الفكري للخبرة المنوعة لبريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، وقدَّمت، مع ذلك، في الوقت ذاته، أساساً للتفسير النظري لهذه الفروق في البُنية الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة.

عندما تُوفي ماركس في ١٨٨٣ كان دركهايم وويبر شابّين يقفان على عتبة حياتهما الأكاديميّة. لكن في

---

[1]. كارل ماركس، **كتابات مبكرة** (ص، ٤٥).

[2]. كارل ماركس، **كتابات مبكرة** (ص. ٤٥).

[3]. قارن، لينين، "المصادر الثلاثة والمكونات الثلاثة للماركسية." **لينين، أعمال مختارة** (لندن، ١٩٦٩)، صص. ٢٠ – ٣٢.

هذا التاريخ كانت البُنى الاجتماعيّة لكل البلدان الثلاثة الرئيسة في أوربا الغربيّة قد تبدلت كثيراً عما كانت عليه في الزمان الذي نمّا فيه ماركس آراءه الأساسيّة. في كلا فرنسا وألمانيا ــ على خلاف بريطانيا ــ استطاعت حركات الطبقة العاملة ذات الطبيعة الثوريّة القويّة أن تؤدي دوراً رائداً في النظام السياسي. لكن تأثير هذه الحركات كان يوازنه أو يقابله النهوض المتصاعد للحركة القوميّة: ولا سيما في ألمانيا التي لم تَخبر ثورة برجوازيّة ناجحة. ظلت فيها البرجوازيّة خاضعة لسيطرة نظام أوتوقراطي قويّ، يعمل من خلال سيطرة بوروقراطيّة الدولة، والجيش، والتراتبيّة المستقرة. في داخل ألمانيا، على الرغم من القوانين المقاومة للاشتراكيّة، كان الحزب الديمقراطي الاجتماعي ــ الذي أصبح حزباً "ماركسياً" صريحاً بعد ١٨٧٥، يزداد حجماً، لكنه وجد حوالي نهاية القرن أن قامته الثوريّة قد أصبحت بصورة متزايدة غير متفقة مع وضعها الحقيقي في مجتمع تحوَّل معظمه إلى مجتمع صناعي "من القمة".

في هذا السياق، قُبيل وفاة ماركس، إنما أخذ أنجلز ينشر مجموعة من الكتابات تحوي دفاعاً عن الماركسيّة وعَرضًا لها كمذهب نظاميّ ــ وكان أهم هذه الكتابات وأكثرها تأثيراً كتاب ضد دوهرينغ *Anti-Dühring*. أعد كتاب ضد الدوهرينيّة، في تأكيده الطبيعة "العلميّة" للاشتراكيّة الماركسيّة مقابل الأشكال الطوبائيّة والطوعيّة للنظريّة الاشتراكيّة، الأرضيّة للتفسير الوضعي *Posivistic* للماركسيّة الذي ساد في الدوائر الماركسيّة إلى ما بعد الحرب العالَميّة الأولى، و أصبح الفلسفة الرسميّة في الاتحاد السوفييتي.[1] كان العَقد الذي تلا وفاة ماركس ــ أي في الوقت الذي كان كل من دركهايم وويبر يدعم آراءه التي أثرت في عمله مدى الحياة ــ فترة حاسمة أصبحت خلالها الماركسيّة قوة مهمة فعلاً، سياسياً وفكرياً معاً. صارت الماديّة الفلسفيّة تُعرف تحت تأثير أنجلز عموماً بِــ"الماركسيّة"، وقدمت الإطار النظري للديمقراطيّة الاجتماعيّة التي سمحت بافتراق ملموس بين النظريّة والتطبيق: أصبح أعضاء الحزب الديمقراطي الاجتماعي شيئاً فشيئاً حزباً إصلاحياً في الواقع، بينما ظلوا حزباً ثورياً بالاسم. لكن بهذا الشعار ذاته أخفق الناطقون البارزون باسمهم في تقدير أهميّة التبدلات التي جعلت من الممكن تقليص السَّبق في الصناعة الذي كانت بريطانيا تتمتع به من قبل.

يجب أن تُفهم على هذه الخلفيّة مشكلة تأثير "الأفكار" في النموّ الاجتماعيّ التي سيطرت بهذه الصورة على المناقشات الجدليّة بين الماركسيين ومنتقديهم حوالي نهاية القرن الحاضر. قَبِل كلٌّ من دركهايم وويبر الماديّة الفلسفيّة التي أذاعها أنجلز، وكوتسكي، ولابريولا، وآخرون، موضوعاً لتقويمَيهما الانتقاديَّين ادعاءات الماركسيّة، وبهذه الصورة أقام كلا الليبراليين والماركسيين جدلهم حول الفرق والتضاد الكلاسيكي بين المذهب المثالي والمذهب المادي. وأصبح الخلاف على مصداقيّة كتابات ماركس يهتم بمسألة ما إذا كانت الأفكار مجرد "ظواهر ثانويّة" ليس لها دور "مستقل" تؤديه في النمو الاجتماعي. ويتألف أحد اهتماماتي في هذا الكتاب من البرهان على أن هذا الجدل لا محل له بصورة أساسيّة ما دامت المقارنة ممكنة بين كتابات ماركس وكتابات دركهايم وويبر بوصفها أشكالاً متقابلة للنظريّة الاجتماعيّة. كان ماركس يبتغي، ليس أقل من الشخصين الآخرين، تحطيم الانقسام الفلسفي التقليدي بين المثاليّة والماديّة. والخلط بين التعارض القديم هذا ونقد ماركس "المادي" للمثاليّة هو الذي عتَّم على مصادر الخلاف الحقيقيّة بين ماركس وعلم الاجتماع

[1]. جورج ليكتيم: **الماركسيّة، دراسة نقديّة وتاريخيّة** (لندن، ١٩٦٤)، صص. ٢٣٨-٤٣.

"الأكاديمي"، أو "البرجوازي".

وهذا أمر لم يصبح ظاهراً إلا منذ عهد قريب إلى حد ما في أثناء الإحياء الهائل للدراسة الماركسيّة الأكاديميّة منذ الحرب العالَميّة الأخيرة. إن ظهور كتابات مختلفة لماركس وإنجلز، في كتاب راجازانوف*Marx- Engels Gesamtausgabe*(مؤلفات ماركس وأنجلز الكاملة) يضم كتابات مما لم ينشَر من قبل، أدى طبعاً دوراً كبيراً في تنشيط الإحياء. لكن نشر أعمال من قبيل، مخطوطات فلسفيّة واقتصاديّة، ١٨٤٤ أدى إلى بروز مشكلات تفسيريّة جديدة بقدر المشكلات التي ساعد في حلها. تتصل هذه المشكلات بكلٍّ من الطبيعة الداخليّة والانسجام في كتابات ماركس الخاصة، والصلات الفكريّة بين الوضع النظري لماركس ووضع المفكرين الاجتماعيين الآخرين. وقد أملت الصعوبات التي يفرضها هذا الموقف بُنية هذا الكتاب إلى حدّ كبير. فلدى تقويم بعض مصادر الجدل المعاصر بين الماركسيّة وعلم الاجتماع "الأكاديمي" بدا من اللازم، كمَهَمّة مسبَّقة، إعادة بناء الموضوعات الرئيسة في كتابات المفكرين الكبار الذين تُعدّ أعمالهم أصلاً للنظريّة الاجتماعيّة الحديثة.

الثلثان الأولان من الكتاب مكرّسان، إذن، لمعالجات أشكال النظريّة الاجتماعيّة التي أقامها ماركس ودركهايم وويبر بالتعاقب (الفصول ١ ــ ١٢). والحاجة إلى صياغة الموضوعات الرئيسة في كتابات كل مؤلف، بإحكام وانسجام، حالت دون أيّة محاولة للتحليل النقدي لمصداقيّة فكرهم، سواء "المنطقيّة"، أم "الواقعيّة".

يعرض الفصل الأول من الفصول الثلاثة الختاميّة تحليلاً للطرائق الرئيسة التي حاول دركهايم وويبر بالذات أن يفصلا بها آراءهما عن الآراء التي كانا يعزوانها إلى ماركس. لكن هذه الآراء لا يمكن قبولها بقيمتها السطحيّة فقط، والفصلان ١٤ و١٥ يُستمدّان من المواقف المعلنة لدركهايم وويبر بهذا الشأن. ويقدمان تقديراً جديداً لبعض الأفكار الموازية والمفارقة بين كتاباتهما وكتابات ماركس. لا بدّ أيضاً من تأكيد وجود عدة خطوط مهمة للمقارنة بين ماركس ودركهايم وويبر أُهملت أو جرى تجاهلها كلياً، في الفصول الثلاثة الختاميّة. ويتعلق أوضح حذف هنا بمسألة الآراء المنهجيّة المتباينة التي يدعمها الكتّاب الثلاثة: لأول وهلة، يمكن أن يبدو أن أهم القضايا للمقارنة قد تكمن هنا، وهذه من بعض الوجوه هي الحالة في الحقيقة؛ لكن الاعتقاد الأساسي في هذا الكتاب هو أن الاهتمام الغالب لكل من هؤلاء المؤلفين كان في توضيح البنية التي تتميز بها الرأسماليّة، بالمقارنة مع أشكال المجتمع السابقة. كان التأكيد النموذجي في علم الاجتماع خلال العقود القليلة الماضية موجَّهاً نحو البحث عن "نظريّة عامة" رسميّة. وهذا الهدف، على الرغم مما قد يحظى به من استحسان، ينحرف عن الهدف الرئيس لأعمال الرجال الذين وضعوا أسس الفكر الاجتماعي الحديث، وكان له عواقب مهمة في تعتيم المشكلات التي وضعوها في واجهة النظريّة الاجتماعيّة. لا أعتقد أن أياً من المؤلفين الذين تناولهم هذا الكتاب كان يسعى إلى خلق "نظُم" فكر شاملة بالمعنى الذي يُعزى مثل هذا القصد إليهم في العادة: الحقيقة، أن كلا منهم نفي هذا نفياً مطلقاً. وهكذا بينما أبرزتُ الوحدة التي لا تتجزأ في أعمال كل كاتب، سعيت في الوقت ذاته إلى تبيان الطابع الجزئي وغير المكتمل الذي كان كل منهم يؤكد أنه ينطبق على المنظورات التي أقرَّها والنتائج التي توصّل إليها.

الجزء الأول

مـــاركـــس

١ــ كتابات ماركس المبكِّرة

هناك ما يسوِّغ القول إن كتابات ماركس تغطي ثلاثة قرون. فعلى الرغم من أن ماركس ولد بعد حوالى عَقدين من فاتحة القرن التاسع عشر، وتُوفي قُبَيل نهايته، كان لكتاباته أعظم الأثر ــ يقيناً في الحقل السياسيّ، وربما حتى في العالَم الفكري ــ في القرن العشرين. لكن جذورها ترجع إلى أواخر القرن الثامن عشر، في اندلاع التغييرات الاجتماعيّة والسياسيّة التي أفرزتها ثورة ١٧٨٩ في فرنسا. وبهذه الصورة تنقل أعمال ماركس التأثيرات المدوّيّة للثورة الفرنسيّة إلى العصر الحديث، وتعبِّر عن خط الاستمراريّة المباشرة بين ١٧٨٩ وثورة أوكتوبر في روسيا بعد حوالى مائة وثلاثين عاماً.

إذا لم يُعرف سوى النزر اليسير عن طفولة ماركس الأولى، فقد بقيت نُتَف ورسائل منوّعة من فترة مراهقته. وأقدم هذه ثلاثة مقالات قصيرة كتبها ماركس في أثناء امتحاناته المدرسيّة الأخيرة. ومن المحتم بدرجة كافيّة أن تكون هذه الكتابات ذات أهميّة حقيقيّة أو أصالة قليلة ، لكنها تعطي حقاً دلالة على روح الفخامة المتحمِّسة التي كانت تُلهم العديد من أعمال ماركس اللاحقة في مرحلة الرشد[1]. وأحدث المقالات الثلاثة عنوانه "أفكار شاب لدى اختيار مهنة"، ويناقش الالتزامات الأخلاقيّة ومدى الحريات المتاحة للفرد الذي يختار المهنة التي يجب أن يمتهنها في حياته. ويخلُص ماركس إلى أن المبدأ الأساسي...

الذي لابد أن يقودنا لدى اختيار مهنة، هو سعادة البشريّة، هو كمالُنا الخاصّ. على المرء ألا يفكر بأن هذين الاهتمامين يقاوم أحدهما الآخر، أن على كل منهما أن يحطم الآخر، وبدلاً من ذلك تقضي طبيعة المرء

---

[1] من الممكن الإشارة إلى أن بعض المعلقين حاولوا أن يستخرجوا من هذه المقالات عدداً من الموضوعات التي كانت أساسيّة لأعمال ماركس المتأخرة (قارن، A.Comu: *Karl Marx et Friederich Engels*، (باريس، ١٩٥٥)، المجلد ١، صص. 65-٦). لكن أهم خصيصة للمقالات مثاليّة مرحلة المراهقة التقليديّة.

ألاَّ يبلغ كماله إلا من خلال العمل في سبيل كمال مجتمعه وسعادته... والتاريخ يعظِّم الرجال الذين شرَّفوا أنفسهم بالعمل في سبيل الجماعة كلها[١].

نظرة من هذا القبيل قادت ماركس في آخر المطاف، حين صار طالباً في الجامعة، إلى دراسةٍ عن كَثَب لهيجل الذي نجد في فلسفته هذا: نظريّة لتحقيق الذات، نظريّة تحقيق "كمالنا الخاصّ". وفي رسالةٍ بعث بها ماركس إلى والده في ١٨٣٧، نراه يصف كيف أنه، بعد أن وجد أن فلسفة كلٍّ من كانْت وفيخته غير مقنعة، وبعد أن نبذ في النهايّة حُبَّه الشبابي للشعر الغنائي، "غاص في بحر" هيجل[٢]. لكن حتى عندما كان ماركس في أول الأمر خاضعاً لسحر نظام هيجل الفلسفي بوصفه طالباً، من الواضح أنه لم يكن في أي وقت ملتزماً بصورة عمياء بالفلسفة الهيجليّة. إن أصل نشأة انجذاب ماركس في أول الأمر إلى المذهب الهيجلي يُفصح عنه وصفه المذكرات التي دونها، كطالب في برلين، عن مطالعاته في الفلسفة والقانون[٣]. يبدو لماركس أن ثنائيّة كانْت عن ماهيّة "**الموجود** *is* **وواجب الوجود** *ought to be*"، ــ وهذا هو رأيه الذي ثابر على التمسك به طوال عمره ــ لا تتلاءم إطلاقاً مع الفرد الذي يرغب في تطبيق الفلسفة في السعي إلى أهدافه. وفلسفة فيخته معرّضة للاعتراض ذاته: إنها تعزل خصائص المنطق والحقيقة (كما يحدث في الرياضيات والعلوم التجريبيّة بالتعاقب) عن تدخل الموضوع البشري في عالم ينمو باستمرار. ويجب، إذن، أن تُستبدل بوجهة النظر هذه وجهةُ نظر أخرى تعترف بوجوب دراسة الشيء ذاته في أثناء نموِّه؛ يجب ألا توجد تقسيمات قسريّة؛ إن المسوِّغ للشيء ذاته (*Vernunft*) يجب أن يُعرض بما فيه من تناقض ويجد وحدته في ذاته.[٤]

وجد ماركس نفسه غير قادر بمفرده على إيجاد حل لهذه القضايا، وكان لا مفرّ إذن من أن يُضطر إلى أن يتَّبع في تفكيره الخاصّ عمليّة النشوء المتبعة من قبل الفلسفة المثاليّة الألمانيّة بمجموعها ــ الانتقال من كانْت إلى فيخته ومن ثمَّ إلى هيجل[٥]. لكن الذي جذب ماركس في أول الأمر إلى هيجل لم يكن لا شموليّة فلسفة الأخير ولا المحتوى النوعي في مقدماته الفلسفيّة بمعناها الدقيق، بل ما قام به هيجل من إنهاء التناقضات بين نزعات الفلسفة الألمانيّة الكلاسيكيّة التي شكّلت تراث كانْت الرئيس. إن تأثير هيجل في ماركس قد تم بفضل مصدرين مستقلين جزئياً، كان كل منهما ينطوي على اجتماع المذهب الهيجيلي بوجهات النظر السياسيّة المختلفة عن مذهب هيجل المحافظ[٦]. يمكن العثور على أحد هذه المؤثرات في تعاليم ادوار جانس الذي تركت محاضراته في برلين انطباعاً كبيراً في ماركس. كان جانس يبهِّر هيجل بعنصر قوي من المذهب السان سيموني (قديس سمعان)[٧]. ولكن ماركس كان حتماً تقريباً يتعرض للإطلاع على أفكار سان

---

[1] **كتابات ماركس الشاب في الفلسفة والمجتمع**. ص. ٣٩ .

[2] **كتابات ماركس الشاب**، صص ٤٠ ــ٥٠.

[3] **المصدر ذاته**، صص ٤٢ ــ ٧.

[4] **كتابات ماركس الشاب**، ص.٤٣؛ .*We, Ergänzungsband (Ergd)*، الجزء ١، ص. ٥.

[5] قارن روبرت توكر: **الفلسفة والأسطورة في كارل ماركس** (كمبردج، ١٩٦٥) صص. ٣١ ــ٦٩.

[6] عن آراء "هيجل الشاب"، قارن التحليل الوارد في جورج لوكاكس: *Der junge Hegel* (زوريخ وفيينا، ١٩٤٨)، صص. ٢٧ ــ١٣٠

[7] انظر هانس غونتر رسنر: *Eduard Gans* (توبنجن، ١٩٦٥).

سيمون في وقت مبكر من شبابه، ويمكن الادعاء بأن تأثير كتابات سان سيمون في ماركس في سنوات تكوينه كان من بعض النواحي يضاهي تأثير هيجل فيه[1].

العامل الثاني الذي هيأ ماركس لقبول هيجل كان عضويته في "نادي الدكاترة" في جامعة برلين. ففي هذه الحلقة تعرف ماركس زمرةً متباينة من أتباع هيجل، كان برونو بووير أبرز شخص فيهم[2]. كانت المشكلات المباشرة التي يعنى بها برونو بووير، وجماعة "الهيجليين الشبان" التي تشكلت حوله، تحتفظ بالاهتمام بعلم اللاهوت المسيحي الذي كان ملازماً لكتابات هيجل الخاصّة. إن إطروحة ماركس للدكتوراه، التي تعنى بالمناقشة المقارنة لفلسفة ديمقريتس وفلسفة أبيقور، تظهر انطباع أفكار بووير القوي. لكن في حوالي الوقت ذاته الذي قدَّم فيه ماركس أطروحته لنيل الدكتوراه صدر كتاب فيورباخ، **جوهر المسيحيّة** *The Essence of Christianity*(١٨٤١)[3]. وقد كتب أنجلز مؤخراً عن تأثير الكتاب في (الهيجليين الشبان): "تحطَّم السحر: تحطَّم "النظام" وأُلقي به جانباً... كانت الحماسة عامة: أصبحنا كلنا من "أتباع فيورباخ" فوراً[4]. إن التأثير المباشر لهذا الكتاب في فكر ماركس المتنامي كان حتماً تقريباً، في الحقيقة، أكثر غموضاً وأقل مباشرة مما ورد وصفه في تقرير أنجلز الذي كُتب بعد أكثر من أربعين عامًا[5]. لم يعد ماركس يتبنى موقع فيورباخ بالجملة أكثر مما كان يتبنى موقع هيجل[6]. ومع ذلك لا يمكن الشك في أن تأثير فيورباخ في الهيجليين الشبان كان سائداً في نهايّة ١٨٤٢. إن مناقشة ماركس الانتقاديّة لفلسفة هيجل الخاصّة بالدولة، التي كتبها في ١٨٤٣، متأثرة جداً بفيورباخ: ووجهة نظر هذا الأخير أساسيّة **للمخطوطات الفلسفيّة والاقتصاديّة** التي صدرت لماركس في ١٨٤٤.

في كتاب **جوهر المسيحيّة** وفي المطبوعات اللاحقة الأخرى يسعى فيورباخ إلى قلب (عكس) المقدِّمات المثاليّة لفلسفة هيجل قائلاً بوضوح إن نقطة البداية في دراسة الإنسانيّة يجب أن تكون "الإنسان الحقيقي" الذي يعيش في "العالم الواقعي المادي". بينما يرى هيجل أن "الواقعيّ" منبثق من الإلهي، يذهب فيورباخ إلى أن

---

[1] ورد هذا الرأي بقوة في فصل بقلم جورج غورفيتش: "سوسيولوجيا ماركس الشاب La sociologie du jeune Marx"، في كتاب *La Vocation actuelle de la sociologie* (باريس ١٩٥٠)، صص. ٥٦٨ ــ ٨٠. وقد استبدل بهذا الفصل مناقشة أكثر عموميّة عنوانها "سوسيولوجيا كارل ماركس".

[2] للإطلاع على مناقشة حديثة لتأثير بووير في ماركس، انظر، دافيد ماك ليلان: **الهيجليون الشبان وماركس** *The Young Hegellians and Karl Marx* (لندن، ١٩٦٩)، صص ٤٨ وما بعدها والمواقع الأخرى. وانظر أيضاً كتاب المؤلف ذاته **ماركس قبل الماركسيّة** (لندن ١٩٧٠).

[3] Ludwig Feuerbach*: The Essence of Christianity* (نيويورك، ١٩٥٧).

[4] **أعمال مختارة،** المجلد ٢، ص. ٣٦٨.

[5] قارن ماك ليلان: **الهيجليون الشبان وكارل ماركس،** صص. ٩٢ ــ٧. لكن يدّعي ماك ليلان أن "وصف أنجلز تأثير الكتاب بأنه مخالف تماماً للحقائق" (ص. ٩٣) مبالَغ فيه. قارن كلمة ماركس المشهورة، التي كتبت في أوائل ١٨٤٢، بأنه "لا سبيل آخر إلى الحقيقة والحريّة سوى من خلال " نهر من النار"، (بعبارة فيورباخ، جدول نار، *brook of fire*) **كتابات ماركس الشاب في الفلسفة وعلم الاجتماع** (نيويورك ١٩٥٧).

[6] يمكن ملاحظة أن آراء فيورباخ الخاصّة كان يشوبها عدد من نقاط الغموض عميقة الجذور، وطرأ عليها بعض التغييرات المحددة خلال الفترة من ١٨٣٤ إلى ١٨٤٣. قارن فيورباخ: *Sämmtliche Werke*، المجلدات ١ ــ٣. (لكن يوجد بعض الأخطاء في نسبة الكتابات إلى سنوات خاصة في هذه المجموعة).

الإلهيّ هو إنتاج وهميّ منبثق من الواقع؛ الكينونة، والوجود يتقدمان الفكر. بمعنى أن الناس لا يفكرون في العالم قبل العمل فيه: "الفكر يأتي من الوجود". "ولا يأتي الوجود من الفكر"[1]. كان هيجل يرى نشوء الجنس البشري على أساس أن الله انقسم على نفسه. وفي فلسفة فيورباخ لا يمكن أن يوجد الله إلا إذا ظل الإنسان منقسماً على نفسه، ما ظل الإنسان مغترباً عن نفسه. الله كائن متصوَّر أسقط عليه الإنسان أعلى مقدرات الإنسان وأسمى مواهبه، وهو لذلك يبدو كاملاً وكليّ المقدرة، بينما يبدو الإنسان ذاته بالمقارنة معه محدود المقدرة وبعيداً عن الكمال.

لكن في الوقت ذاته يمكن، في نظر فيورباخ، أن تكون المقارنة العميقة بين الله والإنسان مصدراً إيجابياً للإلهام إلى تحقيق المقدرات البشريّة. ومَهَمّة الفلسفة تمكين الإنسان من استعادة ذاته المغتربة من خلال النقد التحويلي، بعكس أو بقلب منظور هيجل، وبذلك تؤكِّد أولويّة العالم الماديّ. يجب استبدال الإنسانيّة *Humanism* بالدين *Religion*. (يجب أن تحل الإنسانيّة محلَّ الدين)، وبهذا يصبح الحب الموجّه سابقاً إلى الله مركَّزاً في الإنسان، ويؤدي إلى استعادة وحدة البشريّة، الإنسان لذاته. وبينما كانت الفلسفة القديمة تقول: ما لم نفكرْ به لا وجود له، فإن الفلسفة الجديدة تقول "على العكس": ذلك الذي ليس مصدراً للحب، الذي لا يمكن أن يكون هدفاً للحب، ليس له وجود.[2]

كان من نتيجة استيعاب أفكار فيورباخ أن عاد ماركس إلى هيجل في محاولة لاستخراج مضامين المنظور الجديد، ولا سيما من أجل تطبيقه على ميدان السياسة. إن جوانب فلسفة فيورباخ التي جذبت ماركس كانت من حيث الجوهر الجوانب ذاتها التي جذبته إلى هيجل: الإمكانات التي كان يبدو أنها متوافرة لدى دمج التحليل والنقد، مما يؤدي إلى "تحقيق" فلسفة. يقال في العادة إن كتابات ماركس المبكرة عن الاغتراب في السياسة والصناعة تمثل امتداداً "لماديّة" فيورباخ إلى ميادين في المجتمع لم يعالجها الأخير. لكن هذا مضلِّل: لا يقبل ماركس، في أيّ وقت ، ما يعدُّه فيورباخ المعنى الأساسي لفلسفته ــ أي أنها تقدِّمُ بديلاً عن هيجل، وأنها يمكن لذلك أن تحل محل فلسفة هيجل. وحتى عندما يكون ماركس على أشد الحماسة لفيورباخ يسعى إلى وضعه إلى جانب هيجل. وبهذه الصورة ينجح ماركس في الاحتفاظ بالمنظور التاريخي الذي، بينما يبقى مركزياً في فلسفة هيجل، يظل، بالفعل إن لم يكن عن قصد، مهجوراً من قبل فيورباخ[3].

الدولة و"الديمقراطيّة الحقيقيّة"

إن انتقاد ماركس فلسفة هيجل في الدولة، الذي كتبه في ١٨٤٣، هو أول مطبوعة يمكن أن يميِّز فيها مفهوم ماركس الناشئ عن الماديّة التاريخيّة[4]، ويشكل نقطة البداية في معالجة الاغتراب *Alianation* الذي يشرحه

---

[1] **المصدر ذاته.** المجلد ٢، ص ٢٣٩.

[2] *Sämmtliche Werke*، المجلد ٢، ص. ٢٩٩.

[3] في رسالة إلى روج Ruge لسنة ١٨٤٣ يبين ماركس أيضاً أن فيورباخ "يشغل نفسه أكثر مما يجب بالطبيعة وأقل مما ينبغي بالسياسة. لكن الأخيرة هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تتحقق فيها الفلسفة المعاصرة". *Werke*، المجلد ٢٧، ص. ٤١٧.

[4] من المعروف أن عبارة "الماديّة التاريخيّة" غير مستعملة من قبل ماركس، بل تبدو لأول مرة في كتابات أنجلز. وتستخدم هنا مع التحفظ بأن العبارة ربما أوحت درجة من الإغلاق النظري أكبر مما كان ماركس يريد الاعتراف به من دراساته للتاريخ.

ماركس بصورة أوسع في **المخطوطات الفلسفيّة والاقتصاديّة**. بعد ذلك بسنة يمضي ماركس، من خلال تحليل نصوص هيجل عن كثَب، "فيقلبه" على طريقة فيورباخ. يقول ماركس، "هيجل يجعل المفاعيل فاعلين، لكنه يجعلها فاعلين بعزلها عن فاعليتها الحقيقيّة، الفاعل"[1]. والقصد من تحليل ماركس، إذن، هو إعادة تعيين الفاعل الحقيقي (الفرد الكامل، الذي يعيش في العالم "المادي"، "الحقيقي")، ويتتبع عمليّة "تحويله إلى شيء" *objectification* في المؤسسات السياسيّة للدولة[2]. يجب ألا يُستنتج العالَم الواقعيّ من دراسة المثاليّ *the ideal*؛ على العكس، يجب أن يُفهم المثاليّ كنتيجة تاريخيّة للواقع. في رأي هيجل، المجتمع المدني (*bürgerliche Gesellschaft*) الذي يشمل كل تلك العلاقات العائليّة والاقتصاديّة الواقعة خارج البُنية الشرعيّة والسياسيّة للدولة، هو في صميمه ميدان للأنانية غير المقيَّدة، يتصدّى فيه كل فرد لكل فرد آخر ويكون الناس كائنات عاقلة أو منطقيّة ومنظمة بمقدار ما يقبلون النظام الكامن في الدولة، التي هي ميدان عمومي يتقاطع مع المصالح الأنانية لأفعال البشر في المجتمع المدني. وفي رأي هيجل، إذن، لا تقدَّم الدولة منفصلةً عن حيَوات الأفراد في المجتمع المدني فقط، بل تأتي سابقة للفرد منطقيّاً. والفرد العامل، الخالق الحقيقي للتاريخ، يخضع للمُثُل العليا للمشاركة السياسيّة المتجسدة في الدولة، التي تظهر بهذه الصورة القوة المحركة للنمو الاجتماعي.

ويتابع ماركس فيقول إن فيورباخ بيّن أن الناس في الديانة يشاركون بالنيابة في عالَم خياليّ غير واقعيّ من الانسجام والجمال والرضا، بينما يعيشون في عالمَ فعليّ يوميّ من الألم والشقاء. والدولة، مثل ذلك، شكل مغترب من النشاط السياسيّ، يجسِّد "حقوقاً" عموميّة زائلة مثل زوال عالَم الديانة المثالي. إن أسلس رأي هيجل هو أن الحقوق السياسيّة للتمثيل تتوسط بين الفرديّة الأنانيّة في المجتمع المدني وعموميّة الدولة. لكن ماركس يؤكد أنه لا يوجد بين الدساتير القائمة دستور سياسيّ يحوي هذه الصلة أو الرابطة بالفعل؛ المشاركة العامة في الحياة السياسيّة هي المثل الأعلى في الدول القائمة، لكن ملاحقة المصالح الفئويّة هي الواقع. وهكذا، نرى أن ما يظهر في شرح هيجل منفصلاً ومتعالياً عن مصالح الأفراد الخاصّة في المجتمع المدني هو، في الحقيقة، مشتق منها. كان **الدستور السياسيّ** حتى الآن هو **الميدان الديني، ديانة** حياة الناس، سماء عموميتهم مقابل **الوجود الدنيوي** لواقعهم[3].

في دولة البلدة الإغريقيّة *polis*، كان كل إنسان ــ أي كل مواطن حرّ *Zoom politikon* ــ سياسياً مستقلاً: كان الاجتماعي والسياسيّ مندمجين بصورة لا تنفصم، ولم يكن "للسياسي" ميدان مستقل. لم تكن الحياة الخاصّة مستقلة عن الحياة العامة. وكان "الأفراد الخصوصيون" الوحيدون هم أولئك الذين كانوا، بوصفهم عبيداً محرومين من وضع عام كمواطنين حرماناً تاماً. تختلف أوربا القروسطيّة عن هذا. في القرون الوسطى أصبحت الطبقات المختلفة في المجتمع المدني هي ذاتها وكالات سياسيّة: كانت القوة أو السلطة السياسيّة بصورة مباشرة معتمدة ومعبرة عن انقسام المجتمع إلى طبقات اجتماعيّة اقتصاديّة مستقرة[4].

---

[1] **كتابات ماركس الشاب**، ص. ١٦٦؛ *Werke*، المجلد ١، ٢٢٤.

[2] للاطلاع على مناقشة معمقة "للنقد *Critique*، انظر جان هيبوليت: "مفهوم هيجل للدولة ونقده من قبل ماركس"، في "**دراسات عن ماركس وهيجل**، (باريس، ١٩٥٥)، صص. ١٢٠ ــ ٤.

[3] **كتابات ماركس الشاب**، ص. ١٧٦.

[4] قارن: لماركس، مناقشة **تحول الدولة الإقطاعيّة**. *Werke*، المجلد ١ صص. ٢٧٣ وما بعدها.

"لكل ميدان خاص طابع سياسي، وهو ميدان سياسي..."[1] في هذا الشكل من المجتمع، تصبح الطبقات المختلفة مسيَّسة، لكن تظل من دون انفصال بين "الخاصّ" أو "الفردي" و"السياسيّ". إن فكرة "الدولة" ذاتها بوصفها قابلة للانفصال عن "المجتمع" المدني هي فكرة حديثة لأنه في الفترة ما بعد القرون الوسطى فقط، أصبح ميدان المصالح في المجتمع المدني ولا سيما المصالح الاقتصاديّة، جزءاً من "الحقوق الخاصّة" للفرد. وبهذه الصورة قابلة للانفصال عن الميدان "العام" للسياسة. ويُفترض الآن أن يقع توزيع المُلكيّة خارج دستور القوة السياسيّة. لكن، في الواقع، تظل حيازة المُلكيّة تعيّن إلى حد كبير القوة السياسيّة ــ لكن لم تعد بالطريقة الشرعيّة لمجتمع القرون الوسطى، بل تحت رداء المشاركة العموميّة في الحكومة[2].

يقتضي تحقيق ما يدعوه ماركس "الديمقراطيّة الحقيقيّة"، بناء على تحليله، التغلب على الغربة أو الاغتراب بين الفرد والجماعة السياسيّة، من خلال حل التناقض بين مصالح الأفراد الأنانيّة في المجتمع المدني والطابَع "الاجتماعي" للحياة السياسيّة. ولا يمكن إنجاز هذا إلا بإحداث تبدلات ملموسة في العلاقات بين الدولة والمجتمع، بصورة أن ما هو الآن مثالي فقط (مشاركة سياسيّة عموميّة) يصبح واقعياً. "ينطلق هيجل من الدولة ويجعل الإنسان خاضعاً داخل الدولة". أما الديمقراطيّة فتنطلق من الإنسان وتجعل الدولة متموضعة داخل الإنسان... في الديمقراطيّة، **يكون المبدأ الشكلي** في الوقت ذاته **المبدأ المادي**[3]. وبلوغ التصويت العام، كما يقول ماركس، هو الوسيلة التي يمكن فيها تحقيق هذا. فالتصويت العام يمنح كل الأعضاء في المجتمع المدنيّ وجوداً سياسياً، ومن ثَمَّ، ومن جرّاء ذلك، يحذف "السياسيّ" بوصفه فصيلة مستقلة. "في **الصراحة العامة**، الفاعلة والعاطلة معاً"، يرفع المجتمع المدني ذاته لأول مرة **في الواقع** إلى مستوى ذاته المجردة، إلى الوجود **السياسيّ** بوصفه وجودَه الجوهريّ والعامّ.[4]

طريقة عمل ثوريّة (تطبيق *praxis*)

حصل قدر كبير من الخلاف بشأن انطباق الآراء التي عرضها ماركس في مخطوطة "**النقد** *Critique*" على الكتابات التي أنتجها لاحقاً في ١٨٤٤.[5] من الواضح أن مخطوطة "**النقد**" لا تمثل سوى تحليل تمهيدي للدولة والسياسة؛ ليست المخطوطة كاملة، ويصرح ماركس بنيّته التوسع في بعض النقاط من دون أن يفعل هذا في الحقيقة. يضاف إلى هذا أن الطابَع العام لتحليل ماركس يتجه نحو المذهب اليعقوبي الراديكالي؛ (حزب اليعاقبة هو الحزب المتطرف في أول عهد الثورة الفرنسيّة). ما نحتاجه إلى التقدم نحو شكل للدولة يتجاوز شكلها المعاصر هو تحقيق المثُل العليا المجرّدة التي تجسّدت في ثورة ١٧٨٩. لكن لا يمكن الشك في أن مخطوطة (**النقد** *critique*) تجسِّد أفكاراً لم يتخلَّ عنها تالياً. والحقيقة أنها تزودنا بمفتاح لفهم نظريّة الدولة، وإمكان زوالها. وبهذه الصورة تتضمن المفاهيم الموجودة فيها كامل كتابات ماركس الناضجة. لكن ماركس، في هذه المرحلة، كان بالاشتراك مع الهيجيليين الشبان الآخرين، لا يزال يفكر على أساس الحاجة الماسّة إلى

---

[1] **كتابات ماركس الشاب**، ص. ١٧٦؛ المجلد ١، ص. ٢٣٢.

[2] **كتابات ماركس الشاب**، صص. ١٨٧ ــ ٨.

[3] **المصدر ذاته**، صص. ١٧٣ ــ ٤.

[4] **كتابات ماركس الشاب**، ص. ٢٠٢؛ *Werke* المجلد ١، ص. ٣٢٦.

[5] للاطلاع على أراء متباينة عن هذه المسألة، انظر Lichtheim، صص. ٣٨ ــ ٤٠. شلومو آفينيري: **فكر ماركس الاجتماعي والسياسيّ** (كمبردج، ١٩٦٨) صص. ٣٣ــ ٤٠.

"إصلاح الضمير"، كما افترض فيورباخ. وقبَيل مغادرة ماركس ألمانيا إلى فرنسا في أيلول ١٨٤٣، كتب إلى روج *Ruge* معبراً عن اعتقاده بأن جميع العقائد *dogmas*، لا بد أن تكون موضعاً للتساؤل، سواء كانت دينيّة أم سياسيّة: شعارنا يجب إذن، أن يكون: إصلاح الضمير، لا من خلال العقائد، لكن من خلال تحليل الضمير الصوفي الذي هو غير واضح عن ذاته، سواء في الدين أم في السياسة. سوف يتضح عندئذ أن العالَم ظل مدة طويلة يحلم بشيء لا يحتاج إلا إلى الشعور به لكي يمتلكه في الواقع... لكي تُغفر للإنسانيّة ذنوبها ما عليها سوى التصريح بها كما هي.[١]

إن نتائج اتصال ماركس المباشر مع الاشتراكيين الفرنسيين في باريس واضحة في "مقدِّمة إلى نقد فلسفة هيجل عن القانون"، التي كُتبت في نهاية ١٨٤٣.[٢] معظم النقاط التي وردت في المقال هي توسّع في موضوعات ثابتة في مخطوطة "**نقد**" ماركس السابقة، لكن ماركس يهجر تأكيده "التبسيط"، كما ورد في إلحاح بووير الذي يؤثر في تحليله الانتقادي المبكر لهيجل. "انتقاد الدين" يعترف ماركس، "هو مقدِّمة كل انتقاد"؛ لكن هذه مَهَمّة قد أنجزت إلى حدّ كبير وأصبحت المَهَمّة المباشرة والضروريّة الانتقال مباشرة إلى السياسة.

إزالة الدين بوصفه سعادة الناس **الوهميّة** هو مطلب سعادتهم الواقعيّة. إن مطلب هجر الأوهام عن ظرفهم الواقعي هو **مطلب لهجر ظرف يتطلب** أوهاماً. وانتقاد الدين هو إذن **أصل** انتقاد نهر الدموع التي تمثل الديانة **هالة** لها.[٣]

لكن الانتقاد في ذاته كما يقول ماركس ليس كافياً. ويؤكد أن هذا ليس أكثر وضوحاً في أي مكان منه في ألمانيا المتأخرة جداً أو المتخلفة في نموها. إن "الإنكار" الفلسفي المجرَّد للبنية السياسة الألمانيّة لا ينطبق على المطالب الواقعيّة التي تجب تلبيتها إذا كان لا بد من تحويل ألمانيا: "حتى إنكار حاضرنا السياسيّ هو منذ الآن حقيقة مغبّية في حجرة الآثار المهمة التاريخيّة للأمم الحديثة.[٤] إن إسهامات ألمانيا في تقدم الأمم الأوربيّة مقتصرة على حقل الأفكار. الألمان هم "المعاصرون الفلسفيون" في الحاضر بدلاً من أن يكونوا "المعاصرين التاريخيين". إن السعي إذن إلى إزالة حالة الشؤون هذه من خلال الانتقاد الفلسفي هو سعي عقيم، لأن هذا الانتقاد لا يؤدي إلا إلى الحفاظ على الفرقة القائمة بين الأفكار والواقع. إن عرض المتناقضات

---

[1] **كتابات ماركس الشاب**، صص. ٢١٤ ــ ١٥.

[2] نُشرت في الأصل في Ruge's *Deutsch– französische*، ١٨٤٤. وفي **كتابات ماركس الشاب**، صص. ٢٤٩ – ٦٤. وقد شُرحت أيضاً أفكار مماثلة في إسهامات ماركس الأخرى في العدد ذاته من المجلة، "حول المسألة اليهوديّة"، **كتابات ماركس الشاب**، صص ٢١٦ - ٤٨. وتتوافر ترجمة بديلة للمقال الأخير في كارل ماركس، **كتابات مبكرة**، صص. ٣ ــ ٣١.

[3] **الكتابات المبكرة**، ص. ٤٤؛ *Werke*، المجلد ١، ص. ٣٧٩. كل أقوال ماركس خلال كتاباته، عن إزالة (*Aufhebung*) الديانة؛ والدولة والاغتراب أو الرأسماليّة بمجموعها يجب فهمها في ضوء المعنى ــالثلاثيّة ــالموافقة لفعل *aufhebung* (أزال، احتفظ، نهض). وبهذه الصورة تتضمن إزالة الديانة لا لمِّحاءها بأي معنى مبسَّط، لكن تعاليها الديالكتيكي (الجدلي).

[4] **الكتابات المبكرة**، ص. ٤٥.

على المستوى الفكري لا يستطيع القضاء عليها. إذن من الضروري التقدم نحو مَهَمّات لا ينطوي حلّها إلا على وسيلة واحدة، **التطبيق**، الطريقة العمليّة *practice*.[1]

إذا كان لألمانيا أن تمارس أو تَخبر الإصلاح، فلا يمكن إنجازه من خلال التقدم التدريجي، لكن يجب أن يتخذ شكل ثورة راديكاليّة (جذريّة): بهذه الصورة يمكن أن تبلغ ألمانيا لا **المستوى الرسمي** للأمم الحديثة، بل **المستوى الإنساني** الذي سوف يصبح المستقبل المباشر لتلك الأمم.[2] إن التخلف ذاته في تكوين ألمانيا الاجتماعي يمكن أن يهيئ الظروف التي يتمكن بها البلد من النهوض وتخطّي الدول الأوربيّة الأخرى أو سبقها. لكن هذا لا يمكن بلوغه ما لم ينضم الانتقاد "النظري" للسياسة إلى خبرة فئات اجتماعيّة محدَّدة يجعلها وضعها في المجتمع ثوريّة. وهنا أول ما يرد ذكر البروليتاريا من قبل ماركس. حتى الآن، كما يشير ماركس، يعني المستوى المنخفض لنمو ألمانيا الاقتصادي، أن البروليتاريا الصناعيّة، تبدأ بالظهور فقط. لكن توسعها مجتمعاً مع شكل البُنية السياسيّة والاجتماعيّة المتخلف بصورة غريبة الذي ما زال قائماً في ألمانيا، سوف يهيئ اجتماع الظروف المطلوبة التي تستطيع أن تجعل ألمانيا تتقدم البلدان الأوربيّة الأخرى.[3]

يعثر ماركس لدى البروليتاريا "الخصيصة العموميّة" التي كان هيجل يبحث عنها في المثُل العليا المجسَّدة في الدولة المنطقيّة أي العقلانية *rational state*. فالبروليتاريا "طبقة تملك سلاسل راديكاليّة"؛ إنها فئة من المجتمع تملك طابعاً عمومياً بسبب شقائها العمومي وعدم مطالبتها بأي حق مخصوص لأنها ليست ضحيّة لأي خطأ مخصوص بل ضحيّة لخطأ غير محدود؛ تجمِّع البروليتاريا في ذاتها أسوأ شرور المجتمع كلها. تعيش في ظروف من الفقر الذي ليس هو الفقر الطبيعي الناشئ من قلة الموارد الماديّة، بل هو النتيجة "المصطنعة" لتنظيم الإنتاج الصناعي المعاصر. ولما كانت البروليتاريا هي التي تتلقى لا معقوليّة أو لا منطقيّة المجتمع المركزة فيلزم أن يكون تحريرها في الوقت ذاته تحريراً للمجتمع بأسره:

الخسران التام للإنسانيّة ... لا يمكن تخليص نفسه إلا **بتخليص تام للإنسانيّة**... حين تعلن البروليتاريا **انحلال نظام الأشياء القائم حتى الآن**، فهي تعلن فقط **سرَّ وجودها الخاصّ** لأنها الانحلال **الفعلي** (*faktisch*) لهذا النظام... وكما تجد الفلسفة أسلحتها الماديّة في البروليتاريا، تجد البروليتاريا أسلحتها الفكريّة في الفلسفة.[4]

في أثناء الشطر المبكر من ١٨٤٤، بدأ ماركس دراسة مكثّفة للاقتصاد السياسيّ سُجلت نتائجها الأوليّة في مجموعة من الملاحظات نُشرت أول مرة في ١٩٣٢، تحت عنوان **مخطوطات اقتصاديّة وفلسفيّة**. أدّى اتجاه حركة تفكير ماركس الذي كانت هذه المخطوطات حافزاً له إلى المزيد من الافتراق عن الهيجليين الشبان الآخرين باستثناء يلفت النظر لأنجلز الذي كان تأثيره مهماً في توجيه طاقات ماركس نحو الاقتصاد. وهناك أسباب عدة تجعل **المخطوطات** ذات أهميّة حاسمة لمؤلفات ماركس كلها. فهي تشكل، في معظمها، المسوَّدات الأولى من بين عدد من مسوَّدات كتاب **رأس المال** *Capital* التي أعدها ماركس قبل نشر الكتاب الأخير ذاته. وتنطوي الافتتاحيّة التي أعدها **للمخطوطات** على خلاصة إطار لمشروع طموح كان قد أعده في

---

[1] **الكتابات المبكرة**، ص. ٥٢؛ *Werke*، المجلد ١. ص ٣٨٥.

[2] **المصدر ذاته**، ص. ٥٢.

[3] **كتابات مبكرة**، صص. ٥٧ ــ ٩.

[4] **كتابات مبكرة**، صص. ٥٨ ــ٩؛ *Werke*، المجلد ١، ص. ٣٩١.

الأصل، لكنه لم يقدَّر له إطلاقاً إتمامه. هذه الخطط التي رسمها ماركس في هذه المرحلة المبكرة نسبياً من حياته الفكريّة تبيّن بصورة لا شك فيها أن **رأس المال**، المطوَّل والمفصَّل كما ظهر في آخر المطاف، لا يشكل سوى عنصر واحد مما كان ماركس يتصوره كانتقاد أوسع جداً للرأسماليّة. كان ماركس في الأصل ينوي نشر عدد من "المنشورات أو الكراسات المستقلة" تغطي انتقاد "القانون والأخلاق والسياسة" كلٍ على حدَة. هذه المعالجات المنوَّعة كان ينبغي عندئذ ربطها مجتمعة في كتاب مركَّب *Synthesis*.[1] في **المخطوطات** شرع ماركس فقط في تغطية هذه الحقول التأسيسيّة بقدر ما كانت تتأثر بصورة مباشرة بالعلاقات الاقتصاديّة. فالكتاب إذن هو أبكر محاولة من جانب ماركس لانتقاد ذاك الحقل من المعرفة الذي يدّعي معالجة هذا الفرع: الاقتصاد السياسيّ.

وللمخطوطات أيضاً أهميّة حقيقيّة لأن ماركس يعالج فيها بصورة واضحة مشكلات شغلت انتباهه، لأسباب مختلفة، بصورة غير مباشرة في كتاباته اللاحقة. وقد سقط بعض هذه القضايا من مؤلفات ماركس الأخيرة لأنه كان يعتقد أنها عولجت بصورة كافية، بناء على أن هدفه الأهم هو تقديم نقد نظري للرأسماليّة الحديثة. ومن هذه القضايا تحليل الديانة. **والمخطوطات** هي آخر محل يظل ماركس يخصص فيه انتباهاً كبيراً للديانة. لكن بعض الموضوعات البارزة في **المخطوطات** تختفي من كتابات ماركس التالية لأسباب أخرى. وأهم هذه هو تحليل الاغتراب، الذي يحتل مكاناً مركزياً في **المخطوطات**. وليس من شك إطلاقاً في أن فكرة الاغتراب تظل تكمن في جذر أعمال ماركس الناضجة على الرغم من أن المصطلح ذاته لا يظهر إلا نادراً في كتاباته بعد ١٨٤٤. يفكك ماركس في كتاباته اللاحقة الخيوط المتشابكة المنوعة التي يشملها بصورة عامة مفهوم الاغتراب كما يرد في **المخطوطات**. وبهذه الصورة أصبح المصطلح ذاته، الذي يملك صفة مجردة فلسفيّة كان ماركس يريد الابتعاد عنها أصبح هذا المصطلح مكروراً. لكن المناقشة الواضحة للاغتراب التي تظهر في **المخطوطات** تزوِّد القارئ أو الباحث ببصيرة لا تقدَّر بثمن لفهم الموضوعات التي يشملها الاغتراب الواردة في تفكير ماركس الأخير.

الاغتراب ونظريّة الاقتصاد السياسيّ

الافتراضات الرئيسة التي تؤثر في نقد الاقتصاد السياسيّ الذي يعرضه ماركس في **المخطوطات** هي ما يأتي: يوجد انتقادان رئيسان يجب أن يوجَّها إلى كتابات علماء الاقتصاد السياسيّ. الأول يتصل بافتراضهم أو زعمهم أن ظروف الإنتاج التي تتميز بها الرأسماليّة يمكن أن تُعزى إلى جميع أشكال الاقتصاد. ينطلق علماء الاقتصاد من مقدمة اقتصاد التبادل ووجود مُلكيّة خاصة. ويُنظر إلى الحرص على المصلحة الخاصّة والسعي إلى الربح على أنهما ميزتان طبيعيتان للإنسان. والحقيقة، كما يشير ماركس، أن تشكيل أو تكوين اقتصاد التبادل هو نتيجة عمليّة تاريخيّة، وأن الرأسماليّة هي نظام إنتاجي نوعيّ تاريخياً وهي ليست سوى نوع واحد من نظام الإنتاج بين أنظمة أخرى سبقته في التاريخ، وليست الشكل الأخير أكثر من الأنظمة الأخرى التي ذهبت قبلها. الزعم الخاطئ الآخر لعلماء الاقتصاد هو أن بالإمكان معالجة العلاقات "الاقتصاديّة" الخالصة **بصورة مجرّدة** *in abstracto*. يتحدث علماء الاقتصاد عن "**رأس مال**" و"**سلع**"، و"**أسعار**" وإلخ...، كما لو

---

[1] **كتابات مبكرة**، ص. ٦٣.

كان لهذه حياة مستقلة عن وساطة الكائنات البشريّة. ومن الواضح أن هذا ليس كذلك. على الرغم من أن قطعة العملة، مثلاً، شيئ طبيعيّ يملك بهذا المعنى وجوداً مستقلاً عن الناس، فهي لا تصبح "نقوداً" إلا بمقدار ما تشكل عنصرًا ضمن مجموعة معينة من العلاقات الاجتماعيّة. لكن علماء الاقتصاد يحاولون لختزال كل شيء إلى "اقتصاديّ"، ويتجنبون كل ما لا يمكن معالجته على هذا الأساس.

وبهذه الصورة لا يعترف الاقتصاد السياسيّ بالعامل العاطل عن العمل، الإنسان العامل ما دام خارج علاقة العمل. اللصوص، والمحتالون، والشحاذون، والعاطلون عن العمل، والإنسان العامل الجائع والبائس والمجرم، هؤلاء **أشكال** لا توجد بالنسبة **للاقتصاد السياسيّ**، لكن بالنسبة لعيون أخرى، للأطباء، والقضاة، وحفاري القبور، ومساعدي القسس، إلخ. هم شخوص أشباح خارج مملكته.[١] إن أيّة ظاهرة وكل ظاهرة "اقتصاديّة" هي في الوقت ذاته دوماً ظاهرة اجتماعيّة، ووجود نوع خلص من "الاقتصاد" يفترض نوعاً معيناً من مجتمع.[٢]

والدليل على هذه المفاهيم الخاطئة أن علماء الاقتصاد يعاملون العمال كتكاليف للرأسمالي، ومن ثَمَّ كأشياء، تساوي أي نوع آخر من نفقات رأس المال. يعلن الاقتصاد السياسيّ أنه لا أهميّة لكون "الأهداف" الواقعيّة للتحليل هي النلس في المجتمع. ولهذا السبب يستطيع الاقتصاديون تعمية ما هو في الحقيقة صفة ملاصقة لتفسيرهم أسلوب الإنتاج الرأسمالي: وهي أن الرأسماليّة تقوم على تقسيم طبقي بين البروليتاريا، أو الطبقة العاملة، من جهة، والبرجوازيّة، أو الطبقة الرأسماليّة، من جهة أخرى. هاتان الطبقتان تبقيان في صراع لا ينقطع حول توزيع ثمرات الإنتاج الصناعي. تحدَّد الأجور، من جهة، والأرباح من جهة أخرى، "بمعركة مُرّة بين الرأسماليّ والعامل"، وهي علاقة يسيطر فيها بسهولة أولئك الذين يملكون رأس المال.[٣]

ينطلق تحليل ماركس الاغتراب في الإنتاج الرأسمالي من "حقيقة اقتصاديّة معاصرة"، وهي مرة ثانيّة قولةٌ مبكِّرة عن موضوع معروض بالتفصيل مؤخراً في **رأس المال**: حقيقة أن الرأسماليّة كلما تقدمت ازداد العمال فقرًا. إن الثروة الضخمة التي يجعلها أسلوب الإنتاج الرأسمالي ممكنة يمتلكها أصحاب الأرض ورأس المال. لكن هذا الانفصال بين العامل ومنتوج عمله ليس فقط حرمان العامل من السلع التي تعود بحق إليه. الفكرة الرئيسة في عرض ماركس هي أن الأشياء الماديّة، في الرأسماليّة، التي يجري إنتاجها تعامَل على قدم المساواة كما يعامَل العامل نفسه ــ كما هي تماماً، على مستوى نظري محض، في حقل الاقتصاد السياسيّ. يُصبح العامل على الدوام سلعة أرخص كلما ازدادت السلع التي ينتجها. يزداد **هبوط قيمة** العالَم الإنساني في علاقة مباشرة مع **زيادة قيمة** عالمَ الأشياء.[٤] وهذا ينطوي على تشويه ما يدعوه ماركس "التشيئ *objectification*" (ظاهرة مُعاملة البشر كأشياء لا حقوق لها ولا مشاعر). يعمل العامل من خلال عمله

[1] **كتابات مبكرة**، صص. ١٣٧ ــ ٨؛ *Werke*، *Ergd*، المجلد ١، صص. ٥٢٣ ــ ٤.

[2] **كتابات مبكرة**، صص. ١٢٠ــ ١.

[3] **كتابات المبكرة**، ص. ٦٩.

[4] **كتابات المبكرة**، ص. ١٢١.

على تعديل عالَم الطبيعة. وإنتاجه هو نتيجة لهذا التفاعل مع العالَم الخارجيّ، بمقدار ما يكيِّفه، يشكِّله. لكن في ظل الرأسماليّة، أصبح العامل (الذات، الخالق) مندمجاً في منتوجه (الشيء).[1]

وبهذه الصورة تأخذ عمليّة الإنتاج، التشييء، شكل "ضياع و**عبوديّة للشيء**"؛ يُصبح العامل عبداً للشيء..."[2] ويقوم اغتراب العامل في الاقتصاد الرأسمالي على هذا الفرق بين قوة العمل الإنتاجيّة، التي تصبح بصورة متزايدة كبيرة مع انتشار الرأسماليّة، وفقدان السيطرة التي يستطيع العامل ممارستها على الأشياء التي ينتجها. وكما هي الحال في الاغتراب في ميدان السياسة، يقدم هذا موازياً للاغتراب في الديانة. فالصفات التي تُعزى إلى الله في الأخلاقيات المسيحيّة تصبح خارج سيطرة البشر، وتصبح كما لو أنها مفروضة من قِبَل وكالة خارجيّة. وبالأسلوب ذاته، يكون منتوج العاملُ غريباً عنه، ويقف معارضاً له كقوة ذات استقلال ذاتي. الحياة التي وهبها للشيء تنتصب ضدّه كقوة غريبة عدوّ؛[3] التشييء، إذن، الذي هو ميزة ضروريّة لكل عمل (بما فيه تحويل قوة العمل إلى الشيء الذي يُخلق بها)، يصبح، في الرأسماليّة، هو والاغتراب أو التغريب شيئاً واحداً. نتيجة العمل، بعبارة أخرى، "خارجيّة" عن العامل ليس فقط بالمعنى الوجودي لكن أيضاً بالمعنى الأعمق والأكثر نوعيّة وهو "أن ما يتجسّد في منتوج عمله لم يعد مُلكه الخاصّ".[4]

يأخذ تغريب العامل عن منتوجه عدداً من الأشكال المختلفة. ويستخدم ماركس، لدى مناقشة هذا، مصطلحات تعتمد كثيراً على فيورباخ؛ لكن من الواضح أنه يفكر على أساس ملموس في نتائج الرأسماليّة كأسلوب من الإنتاج تاريخي وخاصّ. والأبعاد الرئيسة لمناقشة ماركس الاغتراب هي كما يلي:

١ــ يفقد العامل السيطرة على التصرف بمنتوجه، لأن ما ينتجه يملكه الآخرون، لذلك لا ينتفع منه. من المبادئ الأساسيّة في اقتصاد السوق أن السلع تُنتَج للتبادل؛ في الإنتاج الرأسمالي يسيطر على تبادل السلع وتوزيعها عمليات السوق الحرّة. وبهذه الصورة، العامل ذاته الذي يعامَل كسلعة للبيع والشراء في السوق لا يملك سلطة لتقرير مصير ما ينتجه. تعمل أساليب السوق بصورة تتقدم فيها مصالح الرأسمالي على حساب مصالح العامل. لهذا "كُلما زاد إنتاج العامل قلّ ما يملك للاستهلاك؛ وكلما زادت القيمة التي ينتجها يصبح أقل قيمة أو جدوى".

---

[1] **كتابات مبكرة**، ص. ١٢٣. على مستوى من المعنى (إبستمولوجي) أوسع، ينتقد ماركس هيجل على أنه أخطأ طبيعة الصلة بين التشييء والاغتراب. يشير ماركس إلى أن الشيء الأساسي لمثاليّة هيجل، هو مقدمة أن الشيئيّة "*thinghood*" هي "الشعور الذاتي المغترب ذاته، وبناء على ذلك لا يكون التشيئ ممكناً إلا باغتراب الإنسان الذاتي. وحقيقة الأمر، كما يقطع ماركس، هي عكس ذلك: وجود الاغتراب يفترض وجود التشييء وهو نتيجة (كما يستعمل ماركس المفهوم) لشكل التشييء المشوه النوعي الذي تتميز به الرأسماليّة. كثير من الكتاب الثانويين أخفقوا لسوء الحظ في فهم هذا الفرق بين التشييء والاغتراب.

[2] **كتابات مبكرة**، صص. ١٢٢ و١٢٣.

[3] **كتابات مبكرة**، ص. ١٢٣. لدى مناقشة الاغتراب في هذا السياق يستخدم ماركس مصطلحين: التغريب (*estrangement*) والتخريج أو الإخراج (*externalisation*) ويمكن أن يحل أحدهما محل الآخر في تحليل ماركس.

[4] **كتابات مبكرة**، ص.١٢٢.

٢ــ العامل مغترب في مَهَمة العمل ذاتها: "إذا كانت نتيجة العمل هي الاغتراب فإن الإنتاج ذاته يجب أن يكون تغريباً نشيطاً ــ تغريب الفعّاليّة وفعاليّة التغريب".[1] مَهَمّة العمل لا تقدِّم إرضاءات حقيقيّة من شأنها أن "تمكن العامل من تنمية طاقاته العقليّة والجسديّة بصورة حرة"، لأن العمل هو الذي يُفرض بقوة الظروف الخارجيّة وحدها. ويصبح العمل وسيلة إلى هدف لا هدفاً في ذاته: ويبرهن على هذا "أن الناس، ما إن يزول الإجبار الجسدي أو غيره، حتى يفروا من العمل كما يفرون من الطاعون".[2]

٣ــ لما كانت العلاقات الاقتصاديّة كلها علاقات اجتماعيّة أيضاً، فيلزم أن يكون لتغريب العمل نتائج اجتماعيّة مهمة. وهذا يعيد ماركس إلى نقطة بدايته: العلاقات الاجتماعيّة في الرأسماليّة تنزع إلى أن تصبح مقصورة على عمليات السوق. ويظهر هذا مباشرة في أهميّة النقود في العلاقات الإنسانيّة. تشجع النقود تبرير العلاقات الاجتماعيّة. لأنها تقدم مقياساً مجرَّداً يمكن على أساسه مقارنة الصفات الأكثر اختلافاً، واختزال إحداها إلى الأخرى. "من يستطعْ شراء الشجاعة يكنْ شجاعاً، وإن كان جباناً... لهذا، من وجهة نظر مالك النقود، تستطيع النقود تبديل كل صفة وشيء بكل صفة أخرى أو شيء آخر، وإن كانا متناقضين."[3]

٤ــ يعيش الناس في علاقة متداخلة نشيطة مع العالم الطبيعي. والتكنولوجيا والثقافة كلتاهما تعبير ونتيجة معاً لهذه العلاقة المتداخلة، وهما الصفتان الرئيستان اللتان تميزان الإنسان عن الحيوانات. بعض الحيوانات تنتج، فعلاً طبعاً، لكن فقط بأسلوب ميكانيكي تكيّفي. العمل المغترب يختزل نشاط الإنسان الإنتاجي إلى مستوى التكيف للطبيعة لا إلى السيطرة الفعّالة عليها. وهذا يفصل الفرد الإنساني عن "كيانه المتعلق بنوعه *species-being*"، عن الذي يجعل حياة النوع البشريّة مختلفة عن حياة الحيوانات.[4] تردِّد مناقشة ماركس في هذه النقاط عن كثب صدى فيورباخ. لكن فحوى ما يقوله ماركس مختلف تماماً. إن الكثير من التقارير الثانويّة التي كتبت عن تحليل ماركس الاغتراب في **مخطوطات** ١٨٤٤، من خلال تمثيل موقف ماركس بموقف فيورباخ، تعطي مناقشة ماركس معنى طوبائياً أكثر مما يحتويه في الواقع.[5] يستخدم ماركس مصطلحات فيورباخيّة في القول إن الإنسان "منتج عمومي"، بعكس الحيوانات التي لا تنتج إلا "جزئياً" وفي سياقات محدودة تقررها المكونات الغريزيّة في تكوينها البيولوجي؛ لكن تحليله ملموس ونوعي أكثر جداً مما توحيه هذه المصطلحات.

الذي يميز حياة الإنسان من حياة الحيوانات، في رأي ماركس، هو أن مواهب الإنسان ومقدراته وأذواقه يشكلها المجتمع. "الإنسان المنعزل" هو محض خيال النظريّة النفعيّة: لا يوجد فرد بشري لم يولد في مجتمع حيّ، ومن ثَمَّ لم يشكَّل من قبَله. يتلقى كل فرد إذن ثقافة الأجيال التي سبقته المتراكمة. ويسهم، من

---

[1] **كتابات مبكرة**، صص. ١٢٣ ــ ٤.

[2] **المصدر ذاته**، ص ١٢٥؛ *werke*، *Ergd*، المجلد ١، ص. ٦١٤.

[3] **كتابات مبكرة**، ص. ١٩٣.

[4] فيورباخ: **جوهر المسيحيّة**، صص. ١ــ ١٢. ويستخدم ماركس بحريّة مصطلح *Gattungsleben* الذي يعني حرفياً "حياة النوع".

[5] للاطلاع على مثالين مختلفين على هذا انظر. H.Popitz*: Der entfremdete Mensch* (فرنكفورت ١٩٦٧). وكذلك Tucker.

خلال تفاعله الخاصّ مع العالم الاجتماعي والطبيعي الذي يعيش فيه، في تعديل ذاك العالَم كما يَخبره الآخرون. "حياة الإنسان الفرديّة وحياة النوع ليستا **شيئين مختلفين**"، في رأي ماركس". و"لئن كان الإنسان فرداً فريداً... فهو في الوقت ذاته **الكلّ** *Whole*، الكلّ المثالي، الوجود الذاتي للمجتمع كما يجري التفكير به ويُخبَر.[1] إن عضويّة الإنسان في المجتمع، إذن، مع الجهاز التكنولوجي والثقافي الذي يدعم ذلك المجتمع والذي يجعله ممكناً، هي التي تقوم بالتفريق بين الفرد البشري والحيوان، هي التي تمنحه "إنسانيته". يملك بعض الحيوانات مثل الإنسان أعضاء الحس؛ لكن إدراك الجمال في المنظر أو الصوت، في الفن أو الموسيقى موهبة بشريّة، من خلَق المجتمع. والنشاط الجنسي، أو الأكل والشرب ليست بالنسبة للإنسان مجرد إرضاء الدوافع البيولوجيّة، لكن تحوّلت في أثناء نموّ المجتمع، بالتفاعل الخلاق مع العالمَ الطبيعي، إلى أفعال تزود الفرد بإرضاءات متنوعة.[2] "إن تربيّة الحواس الخمس هي عمل جميع التاريخ السابق". لكن "ليست الحواس الخمس فقط، بل ما يدعى الحواس الروحيّة أيضاً، الحواس التطبيقيّة (الشهوة، والحب، إلخ)، وبكلمة موجزة الحساسيّة **البشريّة**، والصفة البشر أيضاً أيضاً يّة للحواس التي لا يمكن أن تظهر إلى الوجود إلا من خلال وجود **شيئها** *its object*، من خلال الطبيعة **المؤنَسنَة** *humanized*".[3]

الناس مغرَّبون في المجتمع البرجوازي، بصور مختلفة، عن الروابط مع المجتمع الذي هو وحده يخلع عليهم "إنسانيتهم". أولاً، العمل المغترب أو المغرَّب "يُغرِّب حياة النوع والحياة الفرديّة"، وثانياً، "يحولّ الأخيرة، كشيء مجرَّد، إلى هدف للأولى، وفي شكلها المجرَّد والمغرَّب أيضاً ".[4] في الرأسماليّة في كلا النظريّة والتطبيق تظهر حياة الفرد وحاجاته أشياء مفروغاً منها بصورة مستقلة عن عضويته في المجتمع. ويجد هذا تعبيراً نظرياً في الاقتصاد السياسيّ (وبصورة مختلفة نوعاً ما في النظرة الهيجيليّة عن المجتمع المدني الذي سبق أن انتقده ماركس)، الذي يقيم نظريته عن المجتمع على بحث الفرد المنعزل عن مصلحته. وبهذه الصورة "يدمج الاقتصاد السياسيّ المُلكيّة الخاصّة في جوهر الإنسان الحقيقي"[5]. لكن ليس "الفرد" فقط يبقى منفصلاً عن "الاجتماعي"، بل يصبح الأخير **خاضعاً** للسابق. وتُستخدم موارد المجتمع الإنتاجيّة ـــ في حالة أكثريّة السكان الذين يعيشون في فاقة ـــ لتهيئة الظروف الدنيا الضروريّة لبقاء المتعضيّة (الفرد). ويعيش معظم العمال المأجورين في ظروف لا تعمل فيها فعاليتهم الإنتاجيّة إلا لتأمين أبسط حاجات وجودهم الجسدي.

يتراجع الإنسان إلى **سُكنى الكهف**، لكن بشكل مغترب خبيث. الإنسان المتوحش لا يشعر أنه غريب في كهفه (والكهف عنصر طبيعي يقدَّم له بلا ثمن لاستعماله ولحمايته)؛ يشعر، على النقيض، أنه في بيته كما تشعر **السمكة** في الماء. لكن السُّكنى في حجرات الأقبية للإنسان الفقير هي سُكنى عدائيّة، "قوة غريبة ضاغطة لا تستسلم له إلا مقابل الدم والعرق."[6]

---

[1] **كتابات مبكرة**، ص. ١٥٨؛ *werke*، *Ergd*، المجلد ١. ص. ٥٣٩

[2] قارن الصفحات بعده، صص. ٢١ ــ ٢.

[3] **كتابات مبكرة**، ص. ١٦١؛ *Egrd*، *werke*، المجلد ١، ص. ٥٤١. وللاطلاع على المزيد من مناقشة هذه النقطة، في ما يتعلق بدركهايم، انظر بعده، صص ٢٢٤ ــ ٨.

[4] **كتابات مبكرة**، ص. ١٢٧.

[5] **كتابات مبكرة**، ص. ١٤٨.

[6] **المصدر ذاته**، ص. ١٧٧.

اغتراب الإنسان عن "وجود نوعه"، إذن، كما يقدمه ماركس، يتحدث عنه على أساس تحليله الرأسماليّة، وهو، إلى حد كبير، **غير متناظر** *asymmetrical*: بكلمة أخرى، تأثيرات الاغتراب مركزة خلال البُنية الطبقيّة، وتشعر بها بأسلوب مركّز طبقة البروليتاريا. إن نقل فكرة الاغتراب من فصيلة وجوديّة عامة، وهي الصورة التي يستخدمها بها كل من هيجل وفيورباخ، إلى سياق تاريخي ولجتماعي نوعي، هو الموضوع الرئيس الذي يتناوله ماركس في **المخطوطات**. لكن ماركس لا يرى أن الاغتراب محصور كله في وضع العامل الأجير. فالرأسمالي هو ذاته خادم فرعي لرأس المال بمعنى أن حكم المُلكيّة الخاصّة والنقود يسيطر على وجوده. يجب على الصناعي أن يكون **مجتهداً، صبوراً، مقتصداً، ويعيش عيشة اعتياديّة وغثَّة**:

متعته مسألة ثانويّة؛ استجمام يخضع للإنتاج، فهي إذن متعة محسوبة، واقتصاديّة، لأنه يُدخل مسرّاته في حساب أكلاف رأس المال، ويجب ألا يتجاوز ما يبذره أو يبدّده ما يمكن أن يعوضه ربحاً بإنقاص رأس المال. وبهذه الصورة تكون المتعة خاضعة لرأس المال، ويخضع الفرد الذي يعشق الملذات للفرد الذي يجمّع رأس المال، بينما كان العكس هو الحالة السائدة سابقاً (في المجتمع الإقطاعي).[1]

المخطوطات مجموعة من الملاحظات الأوليّة أكثر منها عملاً منتهياً. ومناقشة العمل المغترب التي تحتوي عليها تقدم دليلاً قوياً على أن ماركس كان لا يزال، في ١٨٤٤، يتلمس الطريق نحو صيغة واضحة لمنظور متميِّز خاصّ به. على الرغم من عدم صعوبة تعيين موضوعات معالجة الاغتراب الرئيسة من قبل ماركس، يأتي عرضه لها في غالب الأحيان إهليلجيًّا وغامضًا. عندما يحلل ماركس أعمال علماء الاقتصاد، يكتب بلغة الاقتصاد السياسيّ؛ وحين يتحدث عن الاغتراب مباشرة، يستخدم مصطلحات فيورباخ. لا جدال في صحة القول إن ماركس في هذه المرحلة لم يكن قد نجح في دمج المفاهيم التي استمدها من هذين المصدرين المختلفين. وفي **المخطوطات** يبقى الإثنان في علاقة غير ميسورة أحدهما مع الآخر. ومع ذلك، تقدم **المخطوطات** الإطار لتحليل انتقادي عام للرأسماليّة. وتحوي هذه الملاحظات المتفرقة بذرة جميع الأفكار المهمة تقريباً التي عرضها ماركس بمزيد من الإحكام في الكتابات المتأخرة.

يفترَض في العادة عند الحديث، في مخطوطات ١٨٤٤، عن أن "الإنسان ينزل إلى مستوى الحيوانات"، وعن "اغتراب الإنسان عن وجود نوعه" في ظل ظروف الإنتاج الرأسمالي، أن ماركس يفكر على أساس مفهوم مجرَّد عن "إنسان" يغترب عن خصائصه البيولوجيّة كنوع. لهذا يفترَض، في هذه المرحلة الأوليّة من نشوء فكرة ماركس، أنه كان يعتقد أن الإنسان في جوهره كائن مبدع ويُحرم من نزعاته "الطبيعيّة" من قبل طابع الرأسماليّة المقيِّد أو المانع. والواقع أن ماركس يرى، على النقيض، أن قدرة الرأسماليّة الإنتاجيّة الضخمة تولد إمكانات لنمو الإنسان في المستقبل ما كان يمكن أن توجد في ظل أشكال نظام الإنتاج السابق. وتنظيم العلاقات الاجتماعيّة التي يجري ضمنها الإنتاج الرأسمالي يؤدي في الحقيقة إلى إخفاق إدراك هذه الإمكانات المولَّدة تاريخيّاً. إن طابع العمل المغترب لا يعبر عن توتر بين "الإنسان في الطبيعة" (غير المغترب) و"الإنسان في المجتمع" (المغترب)، لكن بين القوة الممكنة المولَّدة من قبل **شكل معين من المجتمع** ـــ الرأسماليّة ـــ والتحقيق الخائب لتلك القوة الممكنة. إنما يميز الإنسانَ عن الحيوانات ليس مجرد وجود

---

[1] **كتابات مبكرة**، ص. ١٧٩. القوسان من وضعي. في مكان آخر، يردد ماركس فكرة موسى هيس إذ يلاحظ: "المُلكيّة الخاصّة جعلتنا حمقى ومتحفزين إلى درجة الاعتقاد بأن الشيء لا يكون **لنا** إلا حين يصبح في حوزتنا، حين يوجد لنا كرأس مال أو حين نأكله مباشرة أو نسكنه ...إلخ، وبالإيجاز، حين **نستعمله** بصورة من الصور (ص. ١٥٩).

الفروق البيولوجيّة بين البشر والأنواع الأخرى، لكن منجزات الإنسان الثقافيّة، التي هي محصلة عمليّة طويلة جداً من النموّ. وبينما تكون الصفات البيولوجيّة للإنسان شرطاً ضرورياً لهذه المنجزات، فإن الشرط الكافي هو نشوء المجتمع ذاته. إن اغتراب الناس عن "وجودهم النوعي" هو انفصال اجتماعي عن خصائص ونزعات مولَّدة اجتماعياً.[1]

مفهوم الشيوعيّة المبكّر

تتضمن **المخطوطات** أيضاً أول مناقشة ماركس المستفيضة للشيوعيّة. والاستمراريّة واضحة بين هذا العرض والتحليل الأبكر "للديمقراطيّة الحقيقيّة" في نقد ماركس فلسفة هيجل عن الدولة. لكن في المناقشة في **المخطوطات**، لا يخطئ القارئ تأثير الاشتراكيّة الفرنسيّة، ويُسقط ماركس مصطلح "الديمقراطيّة" لمصلحة "الشيوعيّة".[2] يصرح ماركس بأن التغلب على الاغتراب يتوقف على زوال المُلكيّة الخاصّة. ويلزم من أن الاغتراب في الإنتاج أساسي لأشكال الاغتراب الأخرى، كما في الديانة أو الدولة، أن إقامة "الديمقراطيّة الحقيقيّة" ليست كافية؛ والمطلوب إعادة تنظيم كامل للمجتمع، يقوم على إلغاء العلاقة المعاصرة بين المُلكيّة الخاصّة والعمل المأجور.

يميِّز ماركس مفهومه الخاصّ للشيوعيّة عن مفهوم "الشيوعيّة الفجّة".[3] يقوم الشكل الرئيس للشيوعيّة الفجّة على نفور انفعالي إزاء المُلكيّة الخاصّة، ويؤكد أن جميع الناس يجب أن يصبحوا في مستوى واحد، بصورة أن يكون لكل الأشخاص حصص متساوية من المُلكيّة. وهذه ليست شيوعيّة أصليّة، كما يقول ماركس، لأنها تقوم على النوع ذاته من تشييء العمل كما يوجد في نظريّة الاقتصاد السياسيّ. تصبح الشيوعيّة الفجّة من هذا النوع مضطرة إلى الزهد البدائي الذي يصبح فيه المجتمع هو الرأسمالي بدلاً من الفرد. في الشيوعيّة الفجّة، يظل حكم المُلكيّة مسيطراً لكن بصورة سلبيّة:

الحسد العمومي الذي ينهض بنفسه كقوة ليس سوى شكل من **التمويه** *camouflage* **للجشع** الذي يعيد إقامة ذاته ويرضيها بصورة أخرى... هذا الإلغاء للمُلكيّة الخاصّة لا يمثل شيئاً من التملك الأصيل، والدليل على ذلك الإنكار المجرد لعالم الثقافة والحضارة كله، والعودة إلى البساطة **غير الطبيعيّة** لدى الفرد **الفقير**، الفجّ وغير المحتاج الذي ليس فقط لم يتجاوز المُلكيّة الخاصّة بل لم يبلغها بعد.[4]الفجّة

---

[1] أقوال من قبيل ما يقوله ماير من أن ماركس "اقترح نوعاً من البشر ذكياً ونبيلاً، لكن طيبته وذكاءه يخيبان بتأثير الحضارة" (ألفرد ماير، **الماركسيّة وحدة النظريّة والتطبيق**، (آن آربور، ١٩٦٣)، ص.٥٧) هي بوضوح أقوال غير مناسبة. فكما يلاحظ مسزاروس: لا يوجد في مفهوم (ماركس) أثر لحنين عاطفي أو رومانتيكي إلى الطبيعة. برنامجه... لا ينطوي على عودة إلى الطبيعة، إلى مجموعة "طبيعيّة" من الحاجات البدائيّة أو البسيطة" إصطفان مسزاروز: **نظريّة ماركس في الاغتراب** (لندن، ١٩٧٠).

[2] يذكر ماركس تأثير الاشتراكيين الألمان؛ لكنه يقول إن الأعمال المهمة الأصليّة الألمانيّة في هذا الموضوع "مقتصرة على بعض كتابات هيس، ووتلينغ، وأنجلز. **تاباكت مبكرة**، ص. ٦٤.

[3] ليس من الواضح تماماً من كان في ذهن ماركس هنا، لكن ربما كانت الإشارة إلى أتباع بابوف وكابيت. يناقش أنجلز هذه الجماعات في مقالته "تقدم الإصلاح الاجتماعي على القارة"، *werke*، المجلد ١، صص. ٤٨٠ ــ ٩٦.

[4] **كتابات مبكرة**، ص. ١٥٤؛ ، *Werke*، المجلد ١، صص. ٥٣٤ ــ ٥

ويتابع ماركس قائلاً إن الشيوعيّة الفجّة لم تستوعب إمكان تعالي المُلكيّة الخاصّة الإيجابي. إن تدمير المُلكيّة الخاصّة هو حتماً شرط ضروري للانتقال إلى شكل جديد من المجتمع. لكن المبدأ المنظِّم للمجتمع الاشتراكي في المستقبل يجب أن يتركز على "الإلغاء **الإيجابي للمُلكيّة الخاصّة، للاغتراب الذاتي الإنساني**"، وبهذه الصورة يكون **التملك** الحقيقي للطبيعة **الإنسانيّة** من خلال الإنسان ومن أجل الإنسان؛ سوف تشمل "عودة الإنسان ذاته ككائن **اجتماعي**، أي إنسان حقاً، عودةً كاملةً وشعوريّة تتمثَّل كلَّ غِنى النموّ السابق."[1] إن استعادة الطابَع الاجتماعي للوجود البشري جزء لا يتجزأ من مفهوم ماركس عن الشيوعيّة، كما ورد في **المخطوطات**. سوف يقوم المجتمع الشيوعي لا على البحث الأناني عن المصلحة الذاتيّة الذي يزعم علماء الاقتصاد إنه من مميزات الطبيعة البشريّة عموماً، بل على الوعي الشعوري للاعتماد المتبادَل بين الفرد والطائفة الاجتماعيّة. يؤكد ماركس أن طبيعة الإنسان الاجتماعيّة تتغلغل في جذور وجوده، ولا تظهر بأيّة صورة فقط في تلك الفعاليات التي يقوم بها بالاشتراك المباشر مع الآخرين. لكن الشيوعيّة لن تنكر فرديّة كل شخص. على النقيض، فحوى مناقشة ماركس كله هو أن المجتمع الشيوعي سوف يتيح توسيع قابليات الأفراد الخاصّة وإمكاناتهم بصورة يستحيل أن تتحقق في ظل أنظمة الإنتاج السابقة. وليس في هذا تناقض في رأي ماركس. إن الإنسان لا يصبح متفرداً إلا من خلال الطائفة الاجتماعيّة، عن طريق استخدام الموارد التي هي منتوجات جماعيّة.

هذه الصيغة المثيرة والبراقة تندمج أو تتكامل مع تكرار ذكر القيود في "الفلسفة الانتقاديّة" للهيجيليين الشبان. لا يكفي أن تتراجع المُلكيّة الخاصّة نظريّاً، أن تحلّ "فكرة" الشيوعيّة محل "فكرة" المُلكيّة الخاصّة. سوف يتضمن بلوغ الشيوعيّة فعلاً في الواقع عمليّة قاسية جداً ومطوّلة.[2]

٢. المادّيّة التاريخيّة

كانت الثمرة الأولى من اجتماع ماركس بإنجلز كتاب **العائلة المقدسة** *The Holy Family* الجدلي العنيف الذي بُدئ به في الشطر الأخير من ١٨٤٤، وصدر حوالي نهاية ١٨٤٥. القسم الأكبر من الكتاب من عمل ماركس ويوثِّق انقطاع ماركس النهائي عن بقيّة الهيجليين الشبان. وتبعه بُعيد ذلك **الأيديولوجيا الألمانيّة** *The German Ideology*، الذي كُتب في ١٨٤٥ ــ ٦، وهو أيضاً عمل انتقادي بالدرجة الأولى، لكنه عمل يلخص ماركس فيه للمرة الأولى قولاً عاماً عن المبادئ التي تقوم عليها المادّيّة التاريخيّة. وابتداء من هذا الوقت فصاعداً تغيرت نظرة ماركس العامّة قليلاً، وكرّس بقيّة حياته للاستكشاف النظري والتطبيق العملي للآراء التي عُرضت في هذا العمل الأخير.

[1] **كتابات مبكرة**، ص. ١٥٥؛ *Werke* ،*Ergd*، المجلد ، ص. ٥٣٣.
[2] **كتابات مبكرة**، ص. ١٧٦؛ *werke* ،*Ergd*، المجلد ١، ص. ٥٥٣.

لم يصدر النصّ الكامل **للأيديولوجيا الألمانيّة** في حياة ماركس وأنجلز. في ١٨٥٩، إذ أخذ ماركس ينظر القهقرى إلى الفترة التي كُتب فيها كتاب **الأيديولوجيا الألمانيّة**، كتب يقول إنه وأنجلز لم يأسفا لأنهما لم يستطيعا نشر الكتاب: "تركا العمل برضاهما التام ليأكله انتقاد الجرذان"، لأن الهدف الرئيس ــ "توضيح الذات" ــ قد تحقق.[١]

ومع ذلك يشير ماركس بوضوح إلى كتابه "انتقاد" هيجل، وإلى سنة ١٨٤٤، كعلامة على أهم خط فاصل في حياته الفكريّة. إن تحليل فلسفة هيجل عن الدولة، الذي كتبه ماركس في مقدمته لـ **إسهام في انتقاد الاقتصاد السياسي**، هو الذي قاده إلى القول، "إن العلاقات الشرعيّة وكذلك أشكال الدولة لا يمكن فهمها لا من ذاتها ولا مما يدعَى النموّ العام للعقل البشري *(Geist)*، لكنها راسخة الجذور في ظروف الحياة المادّيّة".[٢]

لاحظ أنجلز مؤخراً عن **الأيديولوجيا الألمانيّة** أن عرض المفهوم المادّيّ للتاريخ المقدّم في الكتاب "لا يبرهن إلا على مدى عدم اكتمال معرفتنا التاريخ الاقتصادي في ذاك الزمن".[٣] لكن على الرغم من أن معرفة ماركس التاريخ الاقتصادي كانت فعلاً ضئيلة في هذه المرحلة ــ كان مخطط "مراحل" نموّ النظم الإنتاجيّة المعروض في الكتاب موضعاً لمراجعة دقيقة وتعديل ــ فإن الوصف الذي يقدمه ماركس للماديّة التاريخيّة في هذا الكتاب يتفق كثيراً مع ذاك الذي يصوره مؤخراً في مناسبات أخرى. إن جميع الخطوط الفاصلة المحكَمَة قسريّة؛ لكن على الرغم من النظر في بعض الأحيان إلى كتاب **الأيديولوجيّة الألمانيّة** كجزء من مرحلة ماركس "المبكِّرة"، من المناسب أكثر النظر إليه كأول عمل مهم يمثل موقف ماركس الناضج.

ظل الجدل خافياً باستمرار حول انطباق كتابات ماركس في ١٨٤٣ و١٨٤٤ على مفهومه الناضج عن المادّيّة التاريخيّة منذ أن نشرت **الكتابات** في ١٩٢٩ ــ ١٩٣٢. وللجدل أو الخلاف نتائج معقدة واضحة ذات طبيعة سياسيّة مباشرة، ويصعب افتراض أن نقاط الخلاف يُتوقع أن تُحل بطريقة ترضي جميع الأطراف المعنيين. لكن الخطوط الرئيسة للاستمراريّة بين "**نقد** *Critque*" هيجل، و**مخطوطات** ١٨٤٤ وفكر ماركس الناضج، واضحة ، في الحقيقة، بصورة كافية. وأهم الموضوعات التي عرضها ماركس في **الكتابات المبكرة** وتجسدت ضمن عمله المتأخر، هي التالية:

١ــ المفهوم الذي كان ماركس مديناً جداً به إلى هيجل، وهو أن الإنسان **يخلق ذاته** بالتدريج *Self-creation*، ويعبر ماركس عنه في **مخطوطات** ١٨٤٤. بهذه الصورة، كل **ما يدعى تاريخ العالَم** ليس سوى خلق الإنسان بالعمل الإنساني...[٤]

---

[1] **أعمال مختارة**، المجلد ١، ص. ٣٦٤، للإطلاع على ثناء أنجلز على أهميّة **للكتابات المبكرة** ومن ضمنها حتى **الأيديولوجيا الألمانيّة** انظر *A. Voden*: "أحاديث مع أنجلز"، في **ذكريات ماركس وانجلز** (موسكو...) ص. ٣٣٠ وما يليها.

[2] **أعمال مختارة**، المجلد١، ص. ٣٦٢؛ **العمل** *Werk*، المجلد ١٣، ص٨٠.

[3] **المصدر ذاته**، المجلد ٢، ص. ٣٥٩.

[4] **كتابات مبكرة**، ص. ١٦٦. للإطلاع على مفهوم ماركس عن "العمل"، انظر هلموت كلاجز: **دراسة التقانة البشرية** *Technischer Humanismus* (Stuttgart, 1964), pp. 11 – 128..

٢. فكرة الاغتراب. السبب الذي جعل ماركس يُسقط إلى حد كبير مصطلح "الاغتراب" من كتاباته بعد ١٨٤٤ كان حتماً رغبته في فصل موقفه الخاصّ بصورة حاسمة عن الفلسفة المجرّدة. لهذا نرى ماركس، في **البيان الشيوعي** *Communist Manifesto* (١٨٤٨) يكتب باستهجان عن السخف الفلسفي لدى الفلاسفة الألمان الذين يكتبون عن "اغتراب الجوهر الإنساني".[1] المضمون الرئيس للآراء التي، على الرغم من وجودها بصورة جوهريّة في **المخطوطات**، لم يجر شرحها بصورة تامة حتى كتابة **الأيديولوجيّة الألمانيّة** *The German Ideology*، هو وجوب دراسة الاغتراب كظاهرة تاريخيّة، لا يمكن فهمها إلا على أساس نموّ الأشكال الاجتماعيّة النوعيّة. ترسم دراسات ماركس مراحل التطور التاريخيّة أو تتعقب نموّ تقسيم العمل وبروز المُلكيّة الخاصّة، وتصل ذروتها في عمليّة اغتراب طبقة الفلاحين عن السيطرة على وسائل إنتاجهم مع انحلال النظام الإقطاعيّ الأوروبي. نجد هذه العمليّة الأخيرة، خلق كتلة كبيرة من العمال المأجورين المحرومين من المُلكيّة، مصورةً في رأس المال كشرط مسبَّق ضروري لظهور الرأسماليّة.[2]

٣. نواة نظريّة الدولة، وزوالها أو إلغاؤها في شكل مجتمع المستقبل، كما شرحها ماركس في كتابه "نقد" فلسفة هيجل عن الدولة. على الرغم من أن ماركس لم يكن لديه، في زمن كتابة "النقد"، سوى مفهوم أوّلي عن نوع النظام الاجتماعي الذي كان يأمل ويتوقع أن يحل محل الرأسماليّة، فإن أطروحته بأن إلغاء الدولة يمكن إنجازه من خلال حذف حقل السياسة المستقل تبقى من صميم آرائه المتأخرة عن هذا الموضوع.

٤. أهم حقائق المادّيّة التاريخيّة كوجهة نظر لتحليل النموّ الاجتماعي. على الرغم من أن ماركس يكتب مراراً بلغة هيجل وفيورباخ في أعماله المبكرة، من الواضح جداً أن وجهة نظر ماركس البارزة تكوِّن انقطاعًا إبستمولوجياً (معانوياً) حاسماً عن هذين الكاتبين، ولا سيما عن هيجل. ليست فلسفة جديدة تلك التي يسعى ماركس لإحلالها محل الآراء القديمة؛ ينبذ ماركس الفلسفة لمصلحة منحىً اجتماعيّ وتاريخيّ. لهذا يؤكد ماركس منذ ١٨٤٤ في **المخطوطات** أن الرأسماليّة راسخة الجذور في نوع محدَّد من المجتمع، أهم خصائصه البنيويّة علاقة طبقيّة انقساميّة بين رأس المال والعمل المأجور.

٥. فكرة مختصرة لنظريّة التطبيق الثوري. تعليقات ماركس على كل من ستراوس وبووير (بأنهما يستبدلان "بمادة الطبيعة المجرّدة" شعورَ الإنسان الذاتي المجرّد")[3] تستبق الآراء الواردة بالتفصيل في **العائلة المقدسة والأيديولوجيّة الألمانيّة** بأن الفلسفة الانتقاديّة لا تنطبق على أي شيء سوى المراحل الأولى من

---

[1] **البيان الشيوعي**، ص. ١٦٨؛ **العمل** *Werk*، المجلد ٤، ص. ٤٨٦.

[2] يعبر لويس بووير عن الرأي بأن ماركس حذف مفهوم «الاغتراب» من كتاباته الأخيرة، ولذلك يوجد انقطاع كبير في الاستمراريّة بين أعمال ماركس المبكرة والأعمال الأخيرة: "ما الاغتراب؟ حياة مفهوم." *New Politics*, 1962, pp 116- 341 وانظر أيضاً: Daniel Bell: *“The debate on alienation”* In: Leopold Labedz: *Revisionism* (London 1963) pp. 195- 211.
وللإطلاع على قول يصلح للمقارنة لكن من منظور سياسي معاكس قارن: لويس آلثوسر: *For Marx* (London, 1969) pp. 51-86 وفي مواضع أخرى.

[3] **كتابات مبكرة**، ص.١٩٥.

حركة ثوريّة. لا يمكن تحقيق التغيير الاجتماعي إلا باتحاد النظريّة والتطبيق، بالجمع بين الفهم النظري والنشاط السياسي التطبيقي. ويعني هذا دمج دراسة التحولات المنبثقة الممكنة في التاريخ ببرنامج عمل تطبيقي يستطيع تأكيد حقيقة هذه التحولات.

لا بد أن توجد قمة الانتقال بين **مخطوطات** ١٨٤٤ **والأيديولوجيا الألمانيّة** في المجموعة الموجزة من القضايا الحرجة عن فيورباخ التي كتبها ماركس في آذار ١٨٤٥، والتي أصبحت منذ ذلك الحين مشهورة باسم **أطروحات عن فيورباخ**.[١] يبدي ماركس عدة انتقادات لفيورباخ. في المقام الأول، منحى فيورباخ غير تاريخي. يتصور فيورباخ "إنساناً" أسبق من المجتمع: لا يكتفي فيورباخ بتحويل الإنسان إلى إنسان ديني، بل يخفق في رؤية أن "الشعور الديني" هو ذاته منتوج اجتماعيّ وأن الفرد المجرَّد الذي يقوم بتحليله ينتمي إلى شكل معيّن من المجتمع.[٢] ثانياً، تبقى ماديّة فيورباخ في مستوى المذهب الفلسفي، الذي ينظر إلى الأفكار كانعكاسات فقط للواقع الماديّ . ويوجد في الحقيقة تبادل دائم بين الشعور **والتطبيق** الإنساني. وفيورباخ، بالاشتراك مع جميع الفلاسفة الماديّ ين السابقين، يعامل "الواقع الماديّ " كمحدِّد للنشاط البشري، ولا يحلِّل تعديل العالَم "الموضوعي" من قبل "الفاعل"، أي من قبل نشاط الناس. ويعبر ماركس أيضاً عن هذه النقطة المهمة جداً بصورة أخرى. إن مذهب فيورباخ الماديّ ، كما يقول ماركس، غير قادر على التعامل مع حقيقة أن النشاط الثوري هو نتيجة أفعال الإنسان الشعوريّة الإراديّة، لكنه بدلاً من ذلك، يصوِّر العالَم على أساس تأثير الواقع الماديّ في الأفكار في اتجاه واحد. لكن "الظروف، كما يشير ماركس، تتبدل من قبَل الناس، وعلى المربي أن يتربى هو نفسه...".[٣]

في عَينَي ماركس، أسهَم فيورباخ إسهاماً ذا أهميّة حاسمة حين بيَّن أن "الفلسفة [أي، فلسفة هيجل] ليست أكثر من ديانة جُلبت إلى الفكر وتطورت بالفكر، وأن من الواجب أيضاً الحكم عليها بأنها شكل آخر وأسلوب آخر من وجود الاغتراب البشري".[٤] لكن فيورباخ بفعله هذا يعرض مذهباً ماديّاً (ماديّة) "تأمليّاً" أو عاطلاً، مهملاً تأكيد هيجل جدليّة النفي كمبدأ محرِّك وخلق...[٥] هذا الجدل بين الفاعل (الإنسان في المجتمع) والمفعول (الشيء، العالَم الماديّ) الذي يُخضِع النلس فيه بالتدريج العالَم الماديّ لأغراضهم، ومن ثَمَّ يحوِّلون تلك الأغراض، ويولِّدون حاجات جديدة، يصبح بالنسبة لفكر ماركس مُهمًّا جداً.

الأطروحة الماديّة

يختلف إذن التصور العام للماديّة التاريخيّة المثبَّتة في **الإيديولوجيّة الألمانيّة** وفي الكتابات اللاحقة اختلافًا كبيرًا جدًّا عن تصور فيورباخ، وعن التراثات الأقدم للماديّة الفلسفيّة. لا تشير "الماديّة *Materialism*"، كما

---

[1] نشرت **الأطروحات عن فيورباخ** أولاً في ١٨٨٨ من قبل أنجلز، الذي يلاحظ أنها تحوي "البذرة المتألقة لنظرة جديدة عن العالَم".

أعمال مختارة، المجلد ٢، ص. ٣٥٩. أختار هنا من ترجمة **كتابات ماركس الشاب**، ص. ٤٠٠-٢.

[2] **كتابات ماركس الشاب**، ص. ٤٠٢.

[3] **المصدر ذاته**، ص. ٤٠١.

[4] **كتابات مبكرة**، ص. ١٩٧، والقوسان من وضعي.

[5] **المصدر ذاته**، ص. ٢٠٢. للاطلاع على معالجة مفصلة لأهميّة هذه النقطة انظر تحته، صص. ٤٠٣ ــ ٦.

يستخدمها ماركس، إلى افتراض أي موقف وجودي يمكن إثباته منطقياً.[1] لا شك أن ماركس يقبل وجهة نظر "واقعيّة"، تكون الأفكار بناء عليها نتيجة لمشاركة دماغ الإنسان في عمليّة حسيّة مع عالَم مادي يمكن معرفته؛ ليست الأفكار قائمة في فصائل محايثة معطاة في العقل البشري بصورة مستقلة عن الخبرة. لكن هذا بالذات لا يتضمن تطبيق ماديّة فلسفيّة جبريّة على تفسير نموّ المجتمع. إن شعور الإنسان مشروط بتفاعل جدليّ بين الفاعل والمفعول، (الذات والشيء)، يقوم الإنسان فيه بتشكيل نشيط للعالَم الذي يعيش فيه، في الوقت الذي يشكل العالَمُ فيه الإنسان. يمكن توضيح هذا بملاحظة ماركس، التي وردت حين يشرح نقطة وردت في **أطروحات عن فيورباخ**، بأنه حتى إدراكُنا العالَم الماديّ مشروط بالمجتمع. لا يرى فيورباخ أن الإدراك الحسي غير ثابت وأنه قابل للتبدل والتغيير لكل زمن، لكن مندمج في عالَم ظواهري هو:

منتوج تاريخي، نتيجة نشاط موكب كامل من الأجيال، كل منها يقف على أكتاف الجيل الذي سبقه، وينمّي جودة عمله واتصالاته، ويعدّل في ترتيبه الاجتماعي بحسب الحاجات المتبدلة. ولا تعطى له حتى الأشياءُ ذات أبسط "اليقين الحسي" إلا من خلال النموّ الاجتماعي، والاجتهاد والتبادل التجاري.[2]

التاريخ، في رأي ماركس، عمليّة إبداع مستمر للحاجات البشريّة، وإشباعها، وإعادة إبداعها. هذا هو الذي يميز البشر من الحيوانات التي تكون حاجاتها ثابتة وغير متبدلة. وهذا هو الذي يجعل العمل، والتبادل الخلاق بين الناس ومحيطهم الطبيعي، أساس المجتمع البشري. إن العلاقة بين الفرد ومحيطه الماديّ تتوسطها الخصائص المعيّنة للمجتمع الذي يكون عضواً فيه. لدى دراسة نموّ مجتمع بشري، يجب علينا أن نبدأ بفحص تجريبي للعمليات الملموسة للحياة الاجتماعيّة التي هي أساسيّة للوجود البشري قبل فحص غيرها من العمليات. وكما يعبر عن هذا ماركس في فقرة تستحق أن نقتبسها بالتفصيل:

هذه الطريقة من تناول الموضوع ليست خالية من المقدِّمات. تنطلق من المقدمات الواقعيّة ولا تتخلى عنها لحظة. ومقدماتها هي الناس، من دون أي انعزال أو تشدّد متخيّل، لكن في عمليتهم التنمويّة المدركَة بصورة تجريبيّة في ظل ظروف محدَّدة. وما إن توصف هذه العمليّة الحياتيّة النشيطة، حتى لا يعود التاريخ مجموعة من الحقائق الميتة كما هو مع الماديّين (الذين هم ما يزالون مجرَّدين)، ولا نشاطاً متخيّلاً لأشخاص متخيَّلين كما هو الحال مع المثاليّين.

حيثما ينتَه التكهُّن ــ في الحياة الواقعيّة ــ يبدأُ العلم الوضعيّ التطبيقيّ: تمثيل النشاط التطبيقي، العمليّة التطبيقيّة لتنمية البشر. يكف الحديث عن الشعور، وعلى المعرفة الواقعيّة أن تحلّ محلّه. وعندما يوصف الواقع، تفقد الفلسفة كفرع مستقل من المعرفة وسيلة وجودها. يمكن في أحسن الأحوال أن يحل محلها تركيب النتائج الأكثر عموميّة، التي يمكن تجريدها من ملاحظة نموّ البشر التاريخي. وعندما تنفصل هذه التجريدات

---

[1] وهذا لا يعني طبعاً القول إن موقف ماركس لا ينطوي على افتراضات وجوديّة معينة. قارن، H. B.Actom **وَهْم العصر** *The Illusion of the Epoch* (لندن، ١٩٥٥). للاطلاع على نفي مقنع للرأي بأن ماركس "ماديّ". بالمعنى التقليدي، انظر، **مفهوم الطبيعة في مذهب ماركس** Alfred Shmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (فرانكفورت، ١٩٦٢؛ وانظر أيضاً، **نشوء المادية الدياليكتيكية**. Z .A Jordan: *The Evolution of Dialectical Materialism* (لندن، ١٩٦٧).

[2] **الأيديولوجيّة الألمانيّة**، ص. ٥٧ ؛ **العمل** *Werk* ، المجلد ٣، ص. ٤٣.

عن التاريخ الفعلي لا يبقى لها أيّة قيمة في ذاتها. يمكن أن تنفع فقط في تسهيل ترتيب المواد التاريخيّة، في الإشارة إلى تتابع طبقات التاريخ المنفصلة. لكنها لا تقدم بأيّة وسيلة وصفة أو خطة، كما تفعل الفلسفة، من أجل تشذيب العصور التاريخيّة بصورة دقيقة. على النقيض، لا تبدأ الصعوبات أولاً إلا عندما نشرع في ملاحظة المواد الواقعيّة وترتيبها ـــ الوصف الواقعي ـــ ، سواء رجعت إلى عصر ماض أم إلى الحاضر.[١]

بهذه اللغة الطنانة يعلن ماركس الحاجة إلى علم تجريبي للمجتمع يؤسَّس على دراسة التفاعلات الخلاقة والديناميّة بين الإنسان والطبيعة، العمليّة التوليديّة التي يصنع بها الإنسان ذاته.

إن تصوُّر ماركس "المراحل" الرئيسة في نموّ المجتمع، مع عدد من الحقول الأساسيّة الأخرى ضمن مؤلفاته، يجب أن يعاد بناؤه من مواد مجزَّأة. في ما عدا المخطط المقدم في **الايدولوجيا الألمانيّة**، لا يقدِّم ماركس في أي مكان عرضاً متكاملاً لأنواع المجتمع الرئيسة التي ميَّزها. ومع ذلك نجد أن المبادئ العامّة التي تؤثر في تفسير ماركس النموّ الاجتماعي هي مبادئ واضحة. لكل نوع من أنواع المجتمع المختلفة التي يميزها ماركس دينامياته الداخليّة المميَّزة أو "منطق" نموّ. لكن لا يمكن اكتشاف هذه وتحليلها إلا بتحليل تجريبي **بمفعول رجعي** *ex post facts*. يؤكِّد هذا كمبدأ نظري واسع، ولا سيما لدى رسم عمليّة النموّ من نوع من مجتمع إلى نوع آخر. يؤكد ماركس "أن التاريخ لا شيء سوى تتابع أجيال منفصلة، كل منها يستغل المواد، ورؤوس الأموال والقوى الإنتاجيّة التي تركتها له الأجيال السابقة جميعها، وبهذه الصورة يواصل، من جهة، نشاطه التقليدي في ظروف متغيرة تماماً، ويعدِّل، من جهة أخرى، الظروف القديمة بنشاط متبدل تبدلاً تاماً".[٢] ليس سوى تشويه ذي غرض (غائي) أن نعزو "أهدفاً" للتاريخ كالقول إن "التاريخ المتأخر هو هدف التاريخ السابق".[٣]

يعبر ماركس عن الآراء ذاتها حين يرفض موقفاً أو وجهة نظر خطيّة وحيدة *Unilinear* ، في تعليقه على القول بأن المرحلة الرأسماليّة مطلب مسبَّق ضروري لإقامة الشيوعيّة في كل مجتمع حديث. ويأخذ مرحلة تاريخيّة أبكر لتوضيح رأيه فيذكر حالة روما. كان على يقين من أن الظروف التي ينبغي أن تؤدي دوراً أساسياً في تكوين الرأسماليّة في أوربا الغربيّة في مرحلة متأخرة كانت موجودة في ذلك الحين في روما، لكن بدلاً من التسبب في نشوء الإنتاج الرأسمالي تفكك اقتصاد روما من الداخل. وهذا يبيّن "أن الأحداث المتشابهة جداً، لكن تقع في سياقات تاريخيّة مختلفة، تنتج نتائج مختلفة تماماً". ويتابع ماركس قائلاً إن هذا يمكن فهمه إذا درس المرء هذه المواقف كلاً على حدة، "لكن لن ننجح إطلاقاً في فهمها إذا اعتمدنا

---

[1] **الأيديولوجيا الألمانيّة**، صص. ٣٨ ـــ ٩؛ **العمل** *Werk*، المجلد ٣، ص. ٢.

[2] **الايديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٦٠. قارن أيضاً **العائلة المقدسة**، أو **نقد لنقد الخطر** *Critique of Critical Critique* (موسكو، ١٩٥٦)، ص. ١٢٥.

[3] **الايديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٦٠. يبدي ماركس النقد ذاته بالرجوع إلى استخدام برودون ديالكتيك هيجل. سوى أن برودون يستبدل فصائل اقتصاديّة بتتابع الأفكار عند هيجل، وبهذه الصورة يُعفي من دراسته النموّ التاريخي بالتفصيل. السيِّد برودون يرى العلاقات الاقتصاديّة كعدد كبير من الأطوار الاجتماعيّة تولِّد إحداها الأخرى، وتنشأ إحداها من الأخر كما ينشأ ضد الأطروحة من الأطروحة، وتحقق في تتابعها المنطقي عقل الإنسانيّة اللاشخصي. **فقر الفلسفة** (لندن، *m . d*) ص. ٩٣.

على نظريّة فلسفيّة تاريخيّة **تصلح لكل المواقف** *passe par tout*، ميزتها الرئيسة أنها فوق التاريخ *supra – historical*".[1]

يقوم نظام تقسيم الأشياء *typology* لدى ماركس على تتبع الفروق في تقسيم العمل. التوسع في تقسيم العمل كما يقول في **مخطوطات** ١٨٤٤، مرادف للنموّ في الاغتراب والمُلكيّة الخاصّة. وتكوين المجتمع الطبقي من نظام المُلكيّة المشاعيّة الأصلي غير المقسَّمة يتوقف هو طبعاً على التخصُّص في تقسيم العمل؛ وتقسيم العمل هو الذي، حين يربط الناس بتخصصهم المهني الخاصّ (مثلاً، العمل المأجور)، ينكر مدى مقدراتهم كمنتجين "عموميين". ولذلك "مختلف مراحل النموّ في تقسيم العمل هي تماماً عدد كبير من أشكال التملك المختلفة؛ أي، أن مرحلة تقسيم العمل القائمة تحدد أيضاً علاقات الأفراد بعضهم بالبعض الآخر بشأن مادة العمل وأداته ومنتوجه".[2]

نُظُم قبل ــ طبقيّة

يفترض كل شكل من أشكال المجتمع البشري شيئاً أولياً من تقسيم العمل. لكن هذا التقسيم يكون في حدّه الأدنى في أبسط أنواع المجتمع، المجتمع القَبَلي، ويشمل تقسيماً واسعاً بين الجنسين: النساء، اللائي ينصرف معظم انشغالهن إلى تنشئة الأطفال، يؤدين دوراً إنتاجياً أقل من الرجال. والرجل في البداية كائن مشترك كليّاً؛ والتفريد منتوج تاريخي مرتبط بتقسيم العمل يزداد تعقُّداً وتخصّصاً. ويترافق تقسيم العمل، الذي يزداد تعقُّداً بالتدريج، مع القدرة على إنتاج يفيض عن الضروري لسدّ الحاجات الضرورية. وهذا بدوره يقتضي التبادل في السلع؛ والتبادل بدوره ينتج تفريد الناس بصورة متزايدة ــ وهي عمليّة تبلغ ذروتها في ظل الرأسماليّة، مع نموّ تقسيم العمل عالي التخصُّص، واقتصاد نقود، وإنتاج سلعي. وهكذا لا يتفرد الناس إلا **من خلال** عمليّة التاريخ: "[الإنسان] يظهر في الأصل **ككائن ــ نوع** *species – being*، **كائن قَبَلي**، راعي القطيع... التبادل ذاته عامل أساسي لهذا التفريد".[3] والمُلكيّة في البداية مشاعيّة؛ والمُلكيّة الخاصّة لا تنجم من حالة طبيعيّة، بل هي منتوج نموّ اجتماعي متأخر. "من السخف"، كما يقول ماركس، أن نتصور المجتمع البشري موجوداً في الأصل في ظروف كان فيها أفراد منفصلون يملكون كلٌّ على حدة قطعته الصغيرة من المُلكيّة الخاصّة، ثم توصلوا في أحد الأزمنة إلى التجمع من أجل تشكيل مجتمع من خلال نوع من الاتفاق التعاقدي. "لم يكن في وسع الفرد المنعزل حيازة مُلكيّة في الأرض أكثر مما في وسعه الكلام. كان في أحسن الأحوال يستطيع أن يعيش منها كمورد للتموين، مثل الحيوانات".[4] تتم علاقة الفرد بالأرض التي يفلحها، كما

---

[1] رسالة إلى محرر *(Otyecestvenniye Zapysky)* ترجمة T . B . Bottomore و Maxmilien Rubel: كارل ماركس: **كتابات مختارة في علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعيّة** (لندن، ١٩٦٣)، ص. ٣٨.

[2] **الأيديولوجيّة الألمانيّة**، ص. ٢٣.

[3] **تشكيلات اقتصاديّة قبل الرأسماليّة** (لندن، ١٩٦٤)، ص. ٩٦ ؛**خطة نقد الاقتصاد السياسي** *Grundrisse der kritik der Politischen Ökonomie*، صص ٣٩٥ ــ ٦.

[4] **التشكيلات الاقتصاديّة**، ص. ٨١.

يؤكد ماركس، من **خلال الجماعة**. "يوجد الشخص المنتج كجزء من العائلة، ومن القبيلة، ومن زمرة من أهله الذين ينتمي لهم...إلخ. ويتخذ تاريخياً أشكالاً مختلفة نتيجة للاختلاط مع الآخرين والتعارض معهم".[١]

وأبسط أشكال المجتمع القبلي هو ذاك الذي يتَّبع وجوداً مهاجراً، ويتضمن إما الصيد البريّ والجمع، أو الرعي. والقبيلة غير مقيمة أو مستقرة في أي منطقة فريدة معينة. وتستنفد الموارد في أحد الأمكنة قبل الانتقال إلى مكان آخر. ولا يستقر الناس أو يقيمون كجزء من طبيعتهم؛ لا يصبحون كذلك إلا عندما تصبح المجموعة البدويّة في إحدى المراحل جماعة زراعيّة مستقرة. ما إن يحدث هذا الانتقال أو التحوُّل حتى تتوافر عوامل كثيرة تؤثر في كيفيّة نموّ الجماعة منذ ذاك الحين فصاعداً، ومن ضمنها كلٌّ من الظروف الفيزيائيّة للبيئة، والبنية الداخليّة للقبيلة، "الطابَع القبلي". ويحدث مزيد من التنوع في تقسيم العمل من خلال عمليات ذات علاقة بازدياد السكان، وصراعات بين القبائل التي تضطر بهذه الصورة إلى الاحتكاك، وخضوع قبيلة لأخرى[٢]. وينزع هذا إلى إنتاج نظام رقيق مبني على العرق، جزء من نظام طبقي مقسَّم يشمل "رؤساء العائلة الأبويّة؛ ويليهم أفراد القبيلة؛ وأخيراً العبيد".[٣] ويحفز الاحتكاك بين المجتمعات التجارة كما يشجع الحرَف. ولما كانت الجماعات المختلفة تجد وسائل إنتاج مختلفة، ووسائل للبقاء مختلفة في محيطها الطبيعي[٤]، فإن تبادل المنتوجات ينمو ، ويحفز على المزيد من التخصُّص في الحقل المهني، ويقدِّم الأصل الأول لإنتاج السلع: أي، منتوجات مخصَّصة للبيع في سوق التبادل. وتشمل السلع الأولى أشياء مثل العبيد، والمواشي، والمعادن، التي يتم تبادلها في الأصل بصورة مباشرة. ومع تكاثر المبادلات من هذا القبيل، ومع شمولها أنواعاً أوسع من السلع، يبدأ استعمال شكل من أشكال النقود. وتشجع علاقات التبادل التي تقام بهذه الصورة الاعتمادَ المتبادل لدى وحدات أعظم، وتسبب بهذه الصورة نشوء مجتمعات كبيرة الحجم.

على الرغم من أن ماركس لا يصور في أعماله المبكرة سوى خط واحد من النموّ، مستخدماً فقط مواد تاريخيّة من أوربا، من المجتمع القبلي إلى المجتمع القديم (اليونان وروما)، تراه في آخر الأمر يميز أكثر من خط واحد من النموّ من النظام القبلي. وهذا يشمل بصورة خاصة المجتمع الشرقي (الهند والصين)، لكن ماركس يميز أيضاً نوعاً خاصاً من المجتمع القبلي، الجرمني، الذي إذ اجتمع مع انحلال الامبراطوريّة الرومانيّة شكّل السلسلة التي انبثق منها النظام الإقطاعيّ في أوربا الغربيّة.

خضعت آراء ماركس عن طبيعة "أسلوب الإنتاج الآسيوي" (المجتمع الشرقي) إلى بعض التعديل. ففي مقالاته في صحيفة *New York Daily Tribune*، ابتداء من ١٨٥٣، يؤكد ماركس بشدة عوامل الطقس والجغرافيا التي جعلت الرّيّ المركزيّ مهماً جداً في الزراعة، وأدت بهذه الصورة إلى قيام حكومة مركزيّة قويّة، أو "ديكتاتوريّة استبداديّة شرقيّة".[٥] لكن رأي ماركس الأخير هو أن هذا راسخ الجذور في الخصائص

---

[1] **المصدر ذاته**، ص. ٨٧؛ **خطة نقد الاقتصاد السياسي** *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*، ص. ٣٨٩.

[2] قارن: **رأس المال**، المجلد ١، صص. ٨٧ ــ ٩ ويمكن أن يلاحظ الشبه مع دركهايم.

[3] **تشكيلات اقتصاديّة قبل الرأسماليّة** صص. ١٢٢ ــ ٣.

[4] **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٣٥١.

[5] **صحافة ماركس وأنجلز الأمريكيّة** (نيويورك، ١٩٦٦)؛ مقالات عن الهند (بومبي، ١٩٥١)؛ **ماركس عن الصين** ١٨٥٣ ــ ٦٠ (لندن، ١٩٦٨).

الأساسيّة لهذا النوع من المجتمع، وخاصّ بالجماعة المحليّة ذاتها. المجتمع الشرقي يقاوم جداً التغيير؛ هذه النزعة إلى الركود لا تنجم فقط من السيطرة الاستبداديّة الشديدة لوكالة حكوميّة مركزيّة، لكن أيضاً (وبالدرجة الأولى) من طابَع الاكتفاء الذاتي للمجتمع القرويّ (كومونة القرية). إن مجتمع القرية الصغيرة "مكتف بذاته تماماً ويحوي ضمن ذاته جميع شروط الإنتاج وفائض الإنتاج".[1] ليست الأصول التاريخيّة لهذه الظاهرة واضحة إطلاقاً. ولكن مع ذلك حصل هذا من الأصل وكانت النتيجة "وحدة مكتفية بذاتها مؤلفة من الصناعات والزراعة" لا تؤدي إلى حافز للمزيد من التفريق أو التنويع أو التقسيم *Differentiation*.

تميل الزيادة في السكان في المجتمع الشرقي فقط إلى إنتاج "جماعة جديدة... على طراز الجماعة القديمة، على أرض غير مشغولة".[2] والعامل الأساسي في هذا عدم وجود مُلكيّة خاصة للأرض. وحيث ينمو التملك الخاصّ لمُلكيّة الأراضي، كما في أجزاء من أوربا ولا سيما في روما، يؤدي نموّ السكان إلى ضغط التملك المتزايد ومن ثَمَّ إلى ميل دائم نحو التوسع. لكن، في المجتمع الشرقي "لا يصبح الفرد إطلاقاً مالكاً بل حائزاً فقط". ليس هذا النوع من المجتمع استبدادياً بالضرورة؛ يمكن لجماعات القوى الصغيرة أن توجد كتجمعات ضعيفة الروابط مؤلفة من أجزاء منفصلة. لكن يمكن أن تخصِّص الجماعات جزءاً من فائض إنتاجها، تحت إلهام الدين غالبًا، "موجود الإله القَبَلي المتخيَّل"، كأتاوة لحاكم مستبد. لكن وحدة الحاكم مع أتباعه (رعيته) لا تقوم على مجتمع متكامل مرتبط الأجزاء بوساطة اعتماد متبادل اقتصادي واسع؛ تظل مجتمعاً مؤلفاً في الأساس من وحدات مقسَّمة ترتبط بانتماء ديني إلى شخص الحاكم المستبد.

يحدد طابَع اكتفاء الجماعات القرويّة المحليّة الذاتي نموّ المدن بصورة قاطعة. وهذه الأخيرة لم يتفق أبداً أن لعبت دوراً مسيطراً لا في الهند ولا في الصين.[3] ومن جهة أخرى، تصبح المدينة ذات أهميّة مركزيّة في نوع المجتمع الذي تمثله اليونان وروما. يؤكد ماركس تأكيداً كبيراً نموّ تشكيل المدن بصورة عامة كمؤشر في غاية الوضوح على التقسيم ضمن تقسيم العمل. "يبدأ التعارض بين البلدة والريف مع الانتقال من البربريّة إلى الحضارة، من القبيلة إلى الدولة، من المحليّة إلى الأمة. ويستمر خلال تاريخ الحضارة كله حتى اليوم...".[4] يهيئ التقسيم إلى مدينة وريف الظروف التاريخيّة لنموّ رأس المال، الذي يبدأ أولاً في المدينة، وفي انفصالها عن مُلكيّة الأرض. نجد في المدن "بداية المُلكيّة المؤسسة على العمل والتبادل فقط ".[5]

المجتمع القديم، حضارة مؤسّسة على المدينة، أول شكل محدَّد من أشكال المجتمع الطبقي. على الرغم من أن المجتمعات الآسيويّة تبدي بعض النموّ في تنظيم الدولة، فهي في نظر ماركس لا تحوي نموّ نظام طبقي، لأن المُلكيّة تبقى كلها مشاعيّة على المستوى المحليّ.[6] لا تظهر الطبقات إلى الوجود إلا عندما يصبح

---

[1] **تشكيلات اقتصاديّة قبل الرأسماليّة**، ص. ٧٠.

[2] **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٣٥٨. إن بُنية أسلوب الإنتاج الآسيوي تُقوَّض في آخر المطاف بفعل الاستعمار الغربي.

[3] هذه فكرة أبداها مؤخراً ويبر، في ما يخص كلاًّ من الهند والصين.

[4] **الإيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٦٥؛ **العمل** *Werk*، المجلد ٣؛ ص. ٥٠.

[5] **الإيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٦٦.

[6] احتج وتفوغل بأن ماركس "أخفق في الوصول إلى نتيجة تعدُّ، من وجهة نظر نظريته الخاصّة، نتيجة لا مفر منها ــ أعني، أنه في ظل ظروف أسلوب الإنتاج الآسيوي كانت البورقراطيّة الزراعيّة الإداريّة تؤلف الطبقة الحاكمة". كارل آ. وتفوغل: **الاستبداد الشرقي** (نيوهيفن، ١٩٥٧) ص. ٦. لما كان ماركس يشير إلى روسيا بوصفها مجتمعًا شبه آسيوي، فإن الطابَع

فائض الثروة التي تؤلف مُلكيّة خاصة كافياً لكي تظهر فئةٌ داخليّة خاصة منفصلة عن كتلة المنتجين. وتظل المُلكيّة الخاصّة حتى في المجتمع القديم ــ ولا سيما في اليونان ــ أقل ظهوراً من "المُلكيّة المشاعيّة والعامّة."

العالَم القديم

ينجم العالَم القديم من اتحاد عدد من القبائل في مدينة، إما باتفاق أو بغزو.[1] المدينة هنا، على خلاف الشرق، كلٌّ اقتصاديّ. كانت القبائل الأصليّة المكوِّنة لدولة المدينة عدوانيّة وميّالة إلى الحرب. وكانت المدن في أول الأمر تنظَّم حول الجيش. واحتفظت كلٌّ من اليونان وروما طوال تاريخها بطابَع توسعيّ. يتركز تحليل ماركس المجتمع القديم على حالة روما. ليست روما بأيّة صورة منفصلة عن تأثير مُلكيّة الأراضي على الرغم من أنها مجتمع مدنّي. فصاحب مُلكيّة الأرض الخاصّة هو مواطن مدني في الوقت ذاته. يصف ماركس هذا الوضع بأنه شكل يحيا فيه المزارع في المدينة.[2] وتتأسس الطبقة الحاكمة طوال جميع فترات التاريخ الروماني على حيازة مُلكيّة الأرض. وبسبب هذا بالضبط يولِّد تزايد السكان ضغطاً من أجل توسيع المناطق؛ وهذا هو المصدر الرئيس للتغيير في المجتمع الروماني، "التناقض" الرئيس القائم في بُنيته: "على الرغم من أن... هذا جزء أساسي من الظروف الاقتصادية للجماعة ذاتها، فإنه يحطم الرابطة الحقيقيّة التي تقوم عليها الجماعة."[3] ازدياد السكان، والمغامرات العسكريّة التي يدفع هذا إليها، تصلح لإنتاج مزيد من الرقيق ومزيد من تركيز مُلكيّة الأرض. حروب الفتح والاستعمار تؤدي إلى بروز الخطوط الأشد وضوحاً في الفروق الاجتماعيّة مسببة تضخيم مراتب العبيد.[4] ويقع على الرقيق عبء العمل المنتج كله، بينما يبرز مُلاك الأراضي *Patricians* كطبقة حاكمة تزداد انفصالاً وتحتكر الأموال العامّة وتنظيم شؤون الحرب *Warfare*. "كان النظام كله... مؤسسًا على بعض الحدود في عدد السكان التي لم يكن في الوسع تجاوزها من دون أن تعرِّض للخطر ظروف الحضارة القديمة ذاتها؛ وقد سبب هذا الضغط ما يدعوه ماركس "الهجرة الإلزاميّة"، بشكل إقامة مستعمرات بصورة دوريّة، كانت تُشكل وصلة نظاميّة في بنية المجتمع".[5]

الضغط الناجم من نقص الأراضي قوي جدًّا لأنه لا يوجد حافز إلى زيادة الإنتاجيّة من الموارد المتاحة. لا توجد أيديولوجيّة من شأنها أن "تدفع" نحو الاهتمام بمضاعفة الأرباح:

الطبقي لأسلوب "الإنتاج الآسيوي" يملك عواقب سياسيّة كبيرة ــ يعطي وتفوغل وصفاً (غير وُدّي) للجدل حول المجتمع الآسيوي بين العلماء الروس (**المرجع ذاته.** الفصل ٩). قارن: جورج لشيتين: 'ماركس و"أسلوب الإنتاج الآسيوي" '، **أوراق القديس أنطوان،** رقم ١٤، ١٩٦٣، صص ٨٦ ــ ١١٢.

[1] **الأيديولوجيا الألمانية،** ص. ٣٣.

[2] **تشكلات اقتصاديّة قبل الرأسماليّة،** ص٨٦ ــ ١١٢.

[3] **المصدر ذاته،** ص. ٨٣ ــ ٣٦.

[4] **المصدر ذاته،** ص. ٩٢ ــ ٣.

[5] **صحافة ماركس وأنجلز الأمريكيّة،** ص. ٧٧.

لا تظهر الثروة هدفاً للإنتاج، على الرغم من أن كاتو *Cato* يمكن أن يتحرى أجدى طريقة لزراعة الأراضي، أو أن بروتوس يمكن حتى أن يقرض النقود بأجدى فائدة مناسبة. كان التحري دائماً عن نوع المُلكيّة الذي يخلق أفضل المواطنين، أما الثروة كهدف في ذاتها فلا تظهر إلا بين فئة قليلة من التجار...[1]

لا تثمَّن الثروة لذاتها، بل "للمتعة الخاصّة" التي تجلبها؛ فيُنظر إلى التجارة والصناعة من قبل الطبقة الحاكمة بعين الريبة، بل حتى بالاستهجان. يضاف إلى هذا أن العمل بصورة عامة يُنظر إليه باحتقار، وبأنه لا يليق بالناس الأحرار.

في نهاية الجمهوريّة، تصبح الدولة الرومانيّة مؤسَّسة على "استغلال الأقاليم المفتوحة بلا رحمة"،[2] وهي عمليّة كانت منتظمة بصورة صريحة في ظل الأباطرة. ويتركز الصراع الطبقي في داخل المجتمع الروماني حول معركة بين طبقة النبلاء *(patricians)* وطبقة السوقة أو العوامّ *(plebeins)*. الطبقة السابقة تستغل طبقة السوقة بلا خجل أو حياء، بالدرجة الأولى من خلال الرِّبا الذي يبلغ نموّاً عالياً في روما وإن لم يشكِّل إطلاقاً جزءاً من عمليّة عامة من تراكم رأس المال. يشير ماركس لدى مناقشة دَور الرِّبا، في المجلد الثالث من **رأس المال**، إلى أن رأسمال المرابين، على الرغم من أنه يؤدي دوراً مهماً في نموّ الرأسماليّة بالاشتراك مع ظروف أخرى، ليس له من دون هذه الظروف أي تأثير سوى إضعاف الاقتصاد. هذا ما يحصل في روما؛ الرِّبا يؤثر تأثيراً مهدماً في طبقة الفلاحين الصغيرة، لأنه، بدلاً من سدِّه الحاجات الحقيقيّة لطبقة العوام الذين يواجهون بصورة مستمرة الخراب من خلال إجبارهم على الخدمة في الحروب، يُقرض النبلاء النقود بنسب فاحشة من الفائدة. و"حالما يكتمل تدمير ربا النبلاء الرومان طبقةَ السوقة الرومانيّة، طبقة الفلاحين الصغار، يبلغ هذا الشكل من الاستغلال نهايته، ويحل اقتصاد عبودي خالص محل اقتصاد الفلاحين الصغار".[3]

يمر الرقيق كمؤسسة من خلال مختلف المراحل في التاريخ الرومانيّ: في البداية، حين تكون المؤسسة نظاماً أبويّاً يساعد فيه الرقيق المنتجين الصغار، يؤدي التدهور المتزايد لطبقة السوقة ذاتها نحو العبوديّة إلى نموّ المُلكيات العقاريّة الواسعة، **المزارع** *Latifundiae*، حيث يمارَس الإنتاج الزراعي على نطاق واسع من أجل السوق. لكن إخفاق التجارة والصناعة في النموّ إلى أبعد من حدٍّ معين، مترافقاً مع الانهيار الاستغلالي لأكثريّة السكان نحو الفقر، يعني أن المزارع الكبيرة تصبح في آخر المطاف غير اقتصاديّة.

---

[1] **تشكيلات اقتصاديّة قبل الرأسماليّة**، ص. ٨٤. يلاحظ ماركس أن الموقف السائد في العالَم القديم، وإن تواجد في شكل مغترب ــ على أساس نظرة عالَميّة ضيقة قوميّة، دينيّة أو سياسيّة ــ يظل يضع الإنسان إلى حد كبير في مركز الأشياء بالمقارنة مع المجتمع البرجوازي حيث تصبح ــ الغايات الإنسانيّة خاضعة للإنتاج ولتراكم الثروة، لكن ماركس يتابع: "لكن في الحقيقة عندما ينقلع الشكل **البرجوازي** الضيق، ما الثروة، إن لم تكن عموميّة حاجات الأفراد، ومقدراتهم، ومسرّاتهم، وقواهم الإنتاجيّة... إلخ.، تنتج في تبادل عمومي؟" وبهذه الصورة، على الرغم من أن "عالَم القدماء الطفولي" متفوق في أحد الجوانب على العالَم الحديث، فهو ليس كذلك إلا على أساس مدى ضيق نسبيًّا من الإمكانات البشريّة. **المصدر السابق**، صص. ٨٤ ــ ٥.

[2] العبارة لأنجلز، **أعمال مختارة**، المجلد ٩، ص. ٢٩٩.

[3] **رأس المال**، المجلد ٣، ص. ٥٨٢.

ويطرأ المزيد من التقهقر في التجارة إلى جانب اهتراء البلدات. وما تبقى من التجارة يؤول إلى الخراب بسبب الرسوم المفروضة من قبل موظفي الدولة بحثاً عن سَنَد لدولة آخذة بالانحلال. و يبدأ الرقّ ذاته بالتعرض للزوال، وتُفتَّت المزارع الكبيرة وتؤجَّر مزارعَ صغيرة إلى مستأجرين وراثيين. فتصبح الزراعة على نطاق صغير هي السائدة.

وبهذه الصورة، روما التي كانت في أوجها إمبراطوريّة عظيمة تنتج ثروة هائلة، تُصاب بالبلى في آخر المطاف. وعلى الرغم من الوصول إلى تنمية كبيرة للقوى الإنتاجيّة، يحول تكوين المجتمع الداخلي دون النموّ أكثر من حدٍّ معين. ومصادرة وسائل الإنتاج من عدد كبير من الفلاحين ــ وهي عمليّة يؤكدها ماركس كثيراً لدى مناقشة أصول الرأسماليّة ــ لا يؤدي إلى نموّ الإنتاج الرأسمالي، بل بدلاً من هذا إلى نظام يقوم على الرق ولا يلبث أن يتعرض للانحلال من الداخل.

النظام الإقطاعيّ وأصول النموّ الرأسمالي

كان الهجوم البربري على روما، إذن، الظرفَ الذي عجّل فقط في سقوط العالَم القديم: الأسباب الواقعيّة تنجم من النموّ الداخلي لروما ذاتها. ويظهر أن ماركس لا يعُدّ المجتمع القديم مرحلة **ضروريّة** لنموّ النظام الإقطاعيّ؛[1] لكن في أوربا الغربيّة على أي حال يشكل انحلال الإمبراطوريّة الرومانيّة الأساس لبروز المجتمع الإقطاعيّ. ولا يتحدث ماركس في أي مكان عن الأطوار الأولى للنظام الإقطاعيّ بأية درجة من التفصيل. لكن من المحتمل أنه كان من الممكن أن يقبل لبّ الآراء التي طرحها أنجلز في كتابه **أصل العائلة والمُلكيّة الخاصّة والدولة**، والتي تنطوي على أن البرابرة حين واجهتهم مَهَمّة إدارة المناطق التي احتلوها اضطُروا إلى تعديل نظامهم الخاصّ الحكومي وتبني عناصر من التراث الروماني. وهذا النظام الاجتماعي الجديد يتركز على منصب القائد العسكري المسيطر، ويؤدي في نهاية الأمر إلى تحويل الزعامة العسكريّة إلى مَلَكيّة.[2] وبهذه الصورة تتشكل طبقة جديدة من النبلاء حول حاشية شخصيّة مؤلفة من العسكريين الذين يخدمون الملك، ويؤازرها نخبة منتقاة من الضباط والعلماء الذين يحملون الجنسيّة الرومانيّة. تؤدي عدة قرون من الحروب القاريّة والفوضى الأهليّة في أوربا الغربيّة إلى إفقار الفلاحين المزارعين الأحرار، الذين يؤلفون الكتلة الرئيسة في الجيوش البربريّة، وإلى تحويلهم من ثَمَّ إلى أقنان لأصحاب الأراضي النبلاء المحليين. وحين يحل القرن التاسع عشر تصبح القنانة نظاماً سائداً. يقول ماركس، في أحد الأمكنة، إن بنية فرعيّة من شكل التنظيم الاجتماعي البربري (الألماني) القديم تبقى خلال الفترة الإقطاعيّة كلها، وتظهر بشكل ملموس في دوام المُلكيّة المشاعيّة على المستوى المحلي. هذه البُنية الفرعيّة، "ظلت طوال القرون الوسطى القلعةَ الوحيدة للحريّة الشعبيّة والحياة الشعبيّة".[3]

---

[1] **تشكيلات اقتصاديّة قبل الرأسماليّة**، ص. ٧٠.

[2] يشير ماركس حقاً في أحد الأمكنة بصورة موجزة إلى النظام الذي تلا روما في أوربا "كتركيب" يجري فيه "تعديل نظامين أحدهما الآخر بصورة متبادلة". **إسهام في نقد الاقتصاد السياسي** (شيكاغو، ١٩٠٤) ص. ٢٨٨.

[3] **تشكيلات اقتصاديّة قبل الرأسماليّة**، ص ١٤٤ ــ ٥. (من المسوَّدة الثالثة لرسالة ماركس إلى زاسوليخ).

لا يهتم ماركس بشرح خصائص المجتمع الإقطاعيّ بصورة مستقلة، ويركز القسم الأعظم من انتباهه في عمليّة التحوّل من الإقطاعيّة إلى الرأسماليّة ــ وإن وُجدت، حتى هنا، فجوات في معالجته ونقاط غامضة. ما يمكن أن يُستَشَفّ من رأي ماركس في فترة رشد النظام الإقطاعيّ في أوربا يتبع المفاهيم القياسيّة في التاريخ الاقتصادي في أيامه. يتكون أساس الاقتصاد الإقطاعيّ من زراعة فلاحيّة ضيقة النطاق وتشمل القنّ الملتزم المرتبط بالأرض؛ وتكتمل هذه بالصناعة الأهليّة والإنتاج الحرَفي في البلدات. لكن النظام الإقطاعيّ هو في الأساس نظام ريفيّ. "إذا كانت الأزمنة القديمة *Antiquity* قد انبثقت من **البلدة** وحدودها الصغيرة، فإن القرون الوسطى قد انطلقت من **الريف**".[1] في نظام القنانة، على الرغم من أن العامل يجب أن يسلِّم جزءاً معيّناً من إنتاجه إلى سيِّد الأرض (اللورد)، لا يوجد سوى درجة منخفضة من الاغتراب بين المنتج ومنتوجه. القنّ هو مالك ذاته بقدر ما ينتج لسدِّ احتياجاته واحتياجات عائلته، و"لا يحاول السيِّد استخراج الحدّ الأقصى من الربح من أرضه، بل يستهلك مما يوجد فيها ويترك بهدوء أمر الإنتاج إلى القنان والمزارعين المستأجرين".[2] وتاريخ المراحل الأولى من النظام الرأسمالي هو إلى حد كبير، في رأي ماركس، تاريخ الاغتراب المتزايد بالتدريج للمنتِج عن السيطرة على منتوجه: بكلمة أخرى، تاريخ مصادرة وسائل إنتاجه، واعتماده لاحقًا على بيع عمله في السوق.

يرتبط انحلال النظام الإقطاعيّ والنموّ المبكر للرأسماليّة بنموّ البلدات. يؤكد ماركس أهميّة بروز الحركات البلديّة ذات "الطابَع الثوري" في القرن الثاني عشر التي تحرز بسببها الجماعات البلديّة في آخر الأمر درجة عالية من الاستقلال الإداري الذاتي.[3] وكما في الأزمنة القديمة، يواكب نموَّ المراكز البلديّة تشكيلُ رأس المال التجاري ورأس مال المرابين، ونظامٌ نقديّ يعملون على أساسه، ويعمل كقوة تقوِّض النظام القائم على الإنتاج الزراعي.[4] وعلى الرغم من أن بضع بلدات ربما دامت فعلاً من فترة الإمبراطوريّة الرومانيّة، فإن نموّ المراكز البلديّة إلى مراكز تجاريّة وصناعيّة لا يبدأ في الواقع إلا في القرن الثاني عشر، وقد كان يقطن هذه بالدرجة الأولى القنان المحرَّرون. ويحفز نموّ التجارة توسعاً مستديماً في استخدام النقود، ومن ثَمَّ التبادل السِّلَعي، نحو الاقتصاد الإقطاعيّ المكتفي بذاته سابقاً. ويسهِّل هذا نموّ الرِّبا في البلدات، ويحفز تدهورَ ثروات الطبقة الأرستقراطيّة مالكة الأرض، ويتيح للفلاح الأكثر غنى التحرُّرَ من التزاماته لسيِّد الأرض (اللورد) بشكل نقود، أو تحريرَ نفسه من سيطرة هذا الأخير بصورة تامة. كانت القنانة في إنكلترا، في نهاية القرن الرابع عشر، قد اختفت تقريباً. مهما كان اللقب الإقطاعيّ لجمهور واسع من السكان

[1] **الأيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٣٥.

[2] **كتابات كارل ماركس المبكرة**، ص. ١١٥.

[3] يقتبس ماركس من تييري ما معناه أن كلمة *Capitalia* تظهر أولاً مع نهضة الجماعات البلديّة ذات الاستقلال الذاتي، رسالة من ماركس إلى أنجلز، تموز/يوليو ١٨٥٤، **رسائل مختارة** (لندن، ١٩٣٤)، ص. ٧٢.

[4] احتج دوبي بأن العامل الأول الذي يؤدي إلى تفسخ النظام الإقطاعيّ "كان عدم فعاليّة الإقطاعيّة كنظام إنتاجي، زائداً حاجات الطبقة الحاكمة المتناميّة إلى المداخيل.." موريس دوبي: **دراسات في نموّ الرأسماليّة** (لندن، ١٩٦٣)، ص. ٤٢. وللإطلاع على مناقشة كتاب دوبّ، انظر: *Paul M. Sweezy*: **التحول من الإقطاعيّة إلى الرأسماليّة** (لندن، ١٩٥٤).

العمال في ذاك البلد فقد أصبحوا في ذاك التاريخ مالكين فلاحين أحراراً. إن مصير القنانة يختلف، طبعاً، اختلافاً كبيراً في الأجزاء المختلفة من أوربا، وتمُر القنانة في بعض المناطق بفترات من "الانبعاث".[1]

على الرغم من أننا نجد "بوادر الإنتاج الرأسمالي" في إيطاليا منذ القرن الرابع عشر،[2] وفي القرن الخامس عشر في إنجلترا، فإن هذه محدودة المدى جداً. فالبلدات تسيطر عليها المنظمات النقابيّة التي تحدّد بشدة عدد الأجراء المدرَّبين والعمال التلاميذ المتدربين الذين يُسمح لمعلم الصنعة أن يستخدمهم. وتبقى النقابات ذاتها منفصلة عن رأس المال التجاري، "الشكل الوحيد من رأس المال الحرّ الذي كانوا على صلة به".[3] يضاف إلى هذا عدم وجود إمكان لنموّ الرأسماليّة بينما تتكون أكثريّة السكان العمال من فلاحين مستقلين. إن عمليّة "التراكم الأولى"[4] ـــ أي، التشكيل الأوّلي لأسلوب الإنتاج الرأسمالي ـــ تقتضي، كما يؤكد ماركس عدة مرات، حرمانَ الفلاح من وسيلة إنتاجه، مجموعةً من الحوادث "مكتوبةً في يوميات البشريّة بحروف من دم ونار".

تحدث هذه العملية في فترات متفرقة، وبطرائق مختلفة، في بلدان مختلفة. ويركز ماركس على مثال إنجلترا حيث تظهر "بشكلها الكلاسيكي". ففي إنجلترا يبدأ تحوُّل الفلاح المستقل إلى عامل أجير بصورة جديّة في أواخر القرن الخامس عشر.[5] في هذا الزمن استنفدت الحروب الإقطاعيّة الكبيرة موارد طبقة النبلاء. يُرمى بأول 'كتلة من أفراد طبقة البروليتاريا الأحرار" إلى السوق عندما تتخلى الطبقة الأرستقراطيّة الفقيرة عن عمل الأجَراء أو المستأجِرين. وتزيد قوة النظام الملكي المتنامية من تردي وضع الأرستقراطيّة الإقطاعيّة المتردي. وتتجَهُ الطبقة الأرستقراطيّة مالكة الأرض بصورة متزايدة نحو اقتصاد التبادل (اقتصاد السوق). والنتيجة هي حركة اقتطاع الأراضي العامّة وتسويرها التي يشجعها نهوض صناعة الصوف الفلمنكيّة، التي تؤدي إلى ارتفاع حادّ في سعر الصوف في إنجلترا. وفي "معارضة متحدّية للملك والبرلمان" يقتلع اللوردات الإقطاعيّون أعداداً كبيرة من الفلاحين من أرضهم بطردهم بالقوة. وتتحول الأراضي الزراعيّة إلى أرض للرعي لا تتطلب سوى عدد قليل من الرعاة. وتلقى هذه العمليّة الكاملة من حرمان المُلكيّة في القرن السادس عشر "حافزاً جديداً ومخيفاً" من حركة **الإصلاح** *Reformation*؛ وتوَزَّع الأراضي الكنسيّة الواسعة على المقرَّبين من الملك، أو تُباع بثمن بخس إلى المضاربين الذين يطردون المستأجرين الوراثيين، ويعززون ممتلكاتهم في وحدات واسعة. يتحول الفلاحون المحرومون من أراضيهم "بالجملة" إلى

---

[1] ظاهرة يعيرها أنجلز بعض الانتباه حين يتحدث عن "القنانة الثانية" في الأجزاء الشرقيّة من أوربا في القرن الخلمس عشر، رسالة إلى ماركس، ديسمبر ١٨٨٢، **رسائل مختارة**، ص. ٤٠٧ ـــ ٨.

[2] يذكر ماركس أنه، في إيطاليا، حيث يحدث أقدم نموّ للإنتاج الرأسمالي، 'كان انحلال نظام القنانة أيضاً أبكر منه في الأماكن الأخرى" **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٧١٦.

[3] **رأس المال**، المجلد١، ص. ٣٥٨.

[4] في العادة تترجم العبارة "التراكم البدائي"، وهنا أنا اتبع سويزي (ص١٧) وغيره في ترجمة *Ursprunglish* "الأصلي" التي تتجنب المضامين التي يمكن أن تضلل في الترجمة المعتادة.

[5] **رأس المال**، المجلد ١، صص. ٧١٨، وما يتلوها.

شحّاذين، ومتشرِّدين، جزئيّاً عن ميل فيهم، لكن في معظم الأحوال تحت ضغط الظروف".[1] وقوبلت هذه بتشريعات قاسية ضدّ الشحاذة جعلت الجماعات المتشرِّدة خاضعة "للانضباط اللازم لنظام الأجور".[2]

يوجد في إنجلترا في الفترة المبكرة من القرن السادس عشر، إذن، بدايات طبقة بروليتاريّة ــ طبقة فلاحين محرومين من المُلكيّة، جماعة "عائمة"، متنقلة، منفصلة عن وسيلة إنتاجها، وملقاة أو مرميّة في السوق بصفة عمال أجراء "أحرار". يلاحظ ماركس مع التوبيخ أن علماء الاقتصاد السياسي يفسرون هذه الحال في ضوء إيجابي خالص، فيتحدثون عن تحرير الناس من رباطات النظام الإقطاعيّ ومحظوراته، مهملين كليّاً أن هذه الحريّة تقتضي'أقلّ الانتهاكات حياء "لحقوق المُلكيّة المقدّسة"، وأغلظ أفعال العنف ضد الأشخاص'.[3]

لكن هذه الحوادث بذاتها يمكن، كما يشير ماركس، أن تُعَدّ ظروفاً كافية لظهور النظام الرأسماليّ. وعند منعطف القرن السادس عشر تتوقف البقايا المتفسخة مترددة بين أن تمضي إلى المزيد من الانحلال، وأن تقوم بحركة نحو شكل من الإنتاج أكثر تقدّماً: الرأسماليّة. والعامل المهم بعضَ الأهميّة في حفز النموّ الأخير هو التوسع الكبير والسريع في التجارة عبر البحار الذي ينمو نتيجة الاكتشافات الجغرافيّة المذهلة التي حدثت في الجزء الأخير من القرن الخامس عشر. وتشمل هذه الاكتشافات بصورة رئيسة اكتشاف أمريكا والدوران حول رأس الرجاء الصالح الذي "أعطى التجارة والملاحة والصناعة حافزاً لم يسبق له مثيل، ومن ثَمَّ نموّاً سريعاً للعنصر الثوري في المجتمع الإقطاعيّ المترنح الموشك على السقوط".[4] يجد التدفق السريع لرأس المال الناجم عن هذه التجارة المزدهرة، بالإضافة إلى فيضان المعادن الثمينة الآتية إلى البلد على إثر اكتشاف الذهب والفضة في أمريكا، طريقَه بسرعة عبر الترتيبات الاجتماعيّة والاقتصاديّة القائمة في إنجلتر. فيستقر صناعيون جدد على الموانئ البحريّة وفي المراكز الداخليّة بعيداً عن سيطرة البلدات المتشاركة *corporate* القديمة ومنظماتها النقابيّة. تمر الأولى بنموّ سريع، على الرغم من "معركة مُرّة خاضتها البلدات المتشاركة ضد هذه المشاتل الجديدة".[5] تبدأ الرأسماليّة الحديثة، إذن، بعيداً عن مراكز الصناعة القديمة، "على أساس تجارة بحريّة واسعة النطاق وتجارة بريّة".[6] ولا تنبثق الصناعة المنظمة من الصناعات الحرفَيّة التي تسيطر عليها النقابات، بل مما يدعوه ماركس "العمليات الفرعيّة الريفيّة" للغزل والنسيج، التي تحتاج إلى القليل من التدريب. وعلى الرغم من أن المجتمع الريفي هو آخر مكان لنموّ الرأسماليّة "بشكلها الأنقي والأكثر منطقيّة"، فإن الحافز الأول متوطِّد فيه.[7] لم يصبح رأس المال قوة ثوريّة قبل بلوغ هذه المرحلة. على الرغم من أن النموّ الأسبق للتجارة (الماركانتاليّة ــ التي ترجِّح الصادرات على الواردات) التي بدأت في القرن الحادي

---

[1] **رأس المال**، المجلد١، ص. ٧١٨، ٧٢١ و٧٣٤. **العمل** ***Werk***، المجلد ٢٣، صص. ٧٤٦، ٧٤٨، ٧٦٢.

[2] **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٧٣٧.

[3] **المصدر ذاته**، ص. ٧٢٧.

[4] **البيان الشيوعي**، ص. ١٣٣؛ **الأيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٧٣.

[5] **رأس المال**، المجلد ١، ص.٧٥١.

[6] **تشكيلات اقتصاديّة قبل الرأسماليّة**، ص. ١١٦.

[7] **المصدر السابق**، ص. ١١٦. يضيف ماركس: "لهذا نرى القدماء، الذين لم يتقدموا إطلاقاً أكثر من المهارة الحرفيّة البلديّة وتطبيقاتها، لم يستطيعوا إنجاز صناعة واسعة النطاق" (ص١١٧).

عشر يقوم بدور عامل رئيس في انحلال البُنى الإقطاعيّة، فإن البلدات التي ينميها تعتمد بصورة أساسيّة على النظام القديم، وتؤدي دوراً محافظاً أساسيّاً حالما تبلغ بعض المستوى من القوة.

ينمو بالتدريج صعود أولئك الذين يسيطرون على رأس المال، البورجوازيّة الطالعة، منذ مطلع القرن السادس عشر فصاعداً. ويؤدي تدفق الذهب والفضة إلى زيادة حادّة في الأسعار، ويُسفر هذا عن منح أرباح سخيّة في التجارة والصناعة، لكنه يسبب الدمار لمُلاّك الأرض الكبار ويضخم أعداد العمال المأجورين. وكانت ثمرةً لهذا كله في الحقل السياسي الثورةُ الإنجليزيّة الأولى، التي تمثِّل لحظةً في ازدياد قوة الدولة السريع. وتُستخدم الآليات النامية للإدارة المركزيّة والقوة السياسيّة المعزَّزة "للإسراع في تشجيع عمليّة تحويل أسلوب الإنتاج الإقطاعيّ إلى الأسلوب الرأسمالي، ولتقصير فترة الانتقال".[١]

لا يُعرف الشيء الكثير، حتى هذا اليوم، عن الأصول النوعيّة للرأسماليين الأوائل. ولا يملك ماركس القليل من المادة التاريخيّة الملموسة ليقدمه عن هذا الأمر، لكنه يشير فعلاً إلى وجود أسلوبين تاريخيين متعارضين للتقدم نحو الإنتاج الرأسمالي.

الأول، حين ينتقل قسم من الطبقة التجاريّة من عمليات تجاريّة خالصة لكي يأخذ دوراً مباشرًا في الإنتاج. حصل هذا في النموّ المبكر للرأسماليّة في إيطاليا، وهو المصدر الرئيس لحشد الرأسماليين في إنجلترا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر. لكن هذا الشكل من تشكل الرأسماليّة لا يلبث حتى يصبح "عائقاً لأسلوب حقيقي من الإنتاج الرأسمالي وينهار مع نموّ الأخير".[٢] الطريق الثاني للنموّ الرأسمالي هو، في رأي ماركس، "الطريقة الثوريّة الحقيقيّة". في هذه الطريقة يجمِّع المنتجون الفرديون رأس المال، وينتقلون من الإنتاج لتوسيع حقل نشاطاتهم ليشمل التجارة. لذلك يعملون منذ البداية ذاتها خارج النقابات وبصورة تتعارض معها. على الرغم من أن ماركس لا يعطي سوى بضع إشارات فقط إلى كيفيّة حصول هذا الأسلوب الثاني من النموّ في الصناعة، يحدِّد بعض جوانب العمليّة كما تحصل في الزراعة في إنجلترا. في أواسط القرن السابع عشر يصبح الكثير من الأراضي في حوزة المزارعين الرأسماليين الذين يستخدمون العمل المأجور وينتجون لسوق السلع. وتزداد أملاكهم كثيراً باستغلالهم بالقوة تلك الأراضي العامّة التي لا تزال باقية من الفترة الإقطاعيّة. لكن هذه العمليّة الأخيرة مديدة، لا تكتمل حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، واكتمالها يعاصر الاختفاء النهائي للنظام الفلاحي المستقل، "فتُدمج الأرض كرأسمال" وتخلُق لصناعات البلدة "الزاد الضروري من البروليتاريا المخالفة للقانون".[٣]

يميز ماركس مرحلتين واسعتين من التنظيم الإنتاجي في الفترة الرأسماليّة، المرحلة الأولى تسيطر عليها الصناعة... والطابَع المميِّز لهذا الشكل هو كونه يشمل تفكيك المهارات الحرفيّة إلى مَهمّات متخصِّصة متنوِّعة ينفِّذها عدد من العمال، الذين ينجزون مجتمعين ما يمكن أن يفعله شخص واحد ماهر في ظل نظام النقابة. الصناعة أكثر فعاليّة من الإنتاج الحرفي، لا بسبب أيّة تقدمات تقنيّة، لكن لأن تقسيم العمل الذي تشمله يجعل من الممكن إنتاج وحدات عمل /عامل/ ساعة أكثر. هذا الشكل من الإنتاج السائد منذ القرن السادس

---

[1] **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٧٥١.

[2] **رأس المال**، المجلد ٣، ص. ٣٢٩.

[3] **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٧٣٣؛ **العمل** *Werk* المجلد ٢٣، ص. ٧٦١.

عشر حتى خاتِمَة القرن الثامن عشر في إنجلترا، له نقائص محدودة. يصبح توسع الأسواق في نهاية القرن الثامن عشر كبيراً إلى درجة أن الصناعة تصبح ذات إنتاجيّة غير كافية لتلبية المطالب منها. ويتكون نتيجة لهذا ضغط قوي لخلق وسائل إنتاج أكثر فعاليّة بصورة تقنيّة؛ "كان نموّ الآلات نتيجة ضروريّة لحاجات السوق"،[1] والنتيجة هي "الثورة الصناعيّة".[2] تصبح المكنَنَة منذ ذاك الحين فصاعداً هي المسيطرة على أسلوب الإنتاج الرأسمالي. وينطلق دافع ثابت نحو التعديل التقني الذي يصبح علامة فارقة للنظام الرأسمالي. وتنمية مكائن تزداد كلفة وتعقيداً عامل رئيس في تركيز الاقتصاد الرأسمالي يؤكده ماركس كثيراً في **رأس المال** عند مناقشة انحلال الرأسماليّة المتوقع.

٣ ــ علاقات الإنتاج والبُنية الطبقيّة

يرى ماركس أن المجتمع ينمو نتيجة للتفاعل الإنتاجي المتواصل بين الناس والطبيعة. "يبدأ الناس بتمييز أنفسهم عن الحيوانات حالما يباشرون في **إنتاج** وسائل بقائهم..."[3] "إنتاج الحياة وإعادة إنتاجها" هما ضرورة تمليها حاجات المتعضِّيّة البشريّة، والأهم أنهما المصدر الخلاق للحاجات والقدرات الجديدة. الفاعليّة الإنتاجيّة هي، إذن، في جذر المجتمع بمعنى تاريخي وبمعنى تحليلي. الإنتاج هو "أول فعل تاريخي"؛ و"إنتاج الحياة الماديّة... شرط أساسي لكل التاريخ، يجب، في هذا اليوم، كما في آلاف السنين السابقة، إنجازه كلّ يوم وكلّ ساعة لمجرد الحفاظ على الحياة البشريّة".[4] يعيد كل فرد، في أفعاله من يوم إلى يوم، خلقَ المجتمع، وإنتاجه في كل لحظة: وهذا هو مصدر كل ما استقر في التنظيم الاجتماعي وأصل كل التعديل الذي يجري فيه بصورة لا نهاية لها.

يقتضي كل نوع من الأنظمة الإنتاجية مجموعة معيّنة من العلاقات الاجتماعيّة القائمة بين الأفراد الداخلين في العمليّة الإنتاجيّة. وهذا هو أحد أهم انتقادات ماركس للاقتصاد السياسي ولمذهب المنفعة على العموم. مفهوم "الفرد المنعزل" هو من اختراع فلسفة **المذهب الفردي** *Individualism* البرجوازيّة ويعمل على إخفاء الطابَع الاجتماعي الذي يُظهره الإنتاج دائماً.

يشير ماركس إلى آدم سمث على أنه "لوثر الاقتصاد السياسي" لأنه، ومن بعده الاقتصاديين الآخرين، قد ميزوا بصورة صحيحة العمل على أنه مصدر خلق الإنسان ذاتَه.[5] لكن الذي عتَّمه الاقتصاديون أن خلق الإنسان ذاته من خلال الإنتاج يقتضي عمليّة نموّ **اجتماعي**. الكائنات البشريّة لا تنتج إطلاقاً كأفراد فقط، لكن

---

[1] رسالة إلى آننكوف، وردت في **فقر الفلسفة**، ص. ١٥٦.

[2] استخدم أنجلز هذا المصطلح قبل ماركس. انظر كتاب الأول، "**ظرف الطبقة العاملة في أنجلترا في** ١٨٤٤ (أوكسفورد، ١٩٦٨)، ص. ٩٠ ــ ٢٦. يوجد بعض الجدل حول أصل مصطلح "الثورة الصناعيّة". قارن، دوبّ، ص. ٢٥٨.

[3] **الأيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٣١.

[4] **المصدر ذاته**، ص. ٣٩.

[5] **كتابات مبكرة**، ص. ١٤٧.

كأعضاء فقط في شكل معين من المجتمع. لا يوجد، إذن، نوع من مجتمع لم يؤسَّس على مجموعة معينة من علاقات الإنتاج.[1]

في الإنتاج، لا يؤثر الناس في الطبيعة فقط بل يؤثر بعضهم في البعض الآخر أيضًا. لا ينتجون ويتبادلون نشاطاتهم إلا متعاونين بصورة معينة. ولكي ينتجوا، يدخلون في صلات وعلاقات معينة الواحد منهم مع الآخرين، ويحصل ضمن هذه الصلات الاجتماعيّة والعلاقات تأثيرهم في الطبيعة، يحصل الإنتاج.[2]

في كل شكل من أشكال المجتمع "مجموعة من القوى المنتجة، وعلاقة خُلقت تاريخياً بين الأفراد والطبيعة وبين بعضهم والبعض الآخر، وتنتقل إلى كل جيل من الجيل الذي سبقه...".[3] لا يحاول ماركس إنشاء أي نوع من نظريّة عامة عن الذي يؤدي إلى اتساع القوى المنتجة (*Produktion eskräft*). ولا يمكن تفسير هذا إلا بتحليل تاريخي واجتماعي ملموس. ولهذا يمكن تفسير تعديلات القوى الإنتاجيّة، المتضمَّنة في الانتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي، على أساس تلاقي مجموعة من الأحداث التاريخيّة أضف إلى هذا وجود حالات لمجتمعات تصبح فيها القوى الإنتاجيّة عالية التطور تمامًا لكن عناصر أخرى من التنظيم الاجتماعي تؤخر أي تقدم آخر. يورد ماركس مثال بيرو ***Peru***، التي كانت من بعض الجوانب تملك اقتصاداً نامياً، لكن كان يؤخرها فقدان نظام نقدي. وكان الإخفاق في تنمية نظام نقدي ناشئاً إلى حد كبير عن وضع البلد الجغرافي المنعزل، الذي كان يعوق توسع التجارة.[4]

السيطرة الطبقيّة

تبرز الطبقات، في رأي ماركس، حيث تتضمن علاقات الإنتاج تقسيماً منوّعاً للعمل يسمح بتراكم الإنتاج الزائد الذي يمكن أن تملكه زمرة صغيرة تقوم علاقة استغلاليّة بينها وبين أكثريّة المنتجين. يستخدم ماركس في العادة، لدى مناقشة العلاقات بين الطبقات في المجتمع، مصطلح *Herrschaft* ومصطلح *Klassen herrschaft*. ومن المعتاد، في الترجمات الإنجليزيّة لكتابات ماركس، ترجمة هذين بـــ "حُكم" و"حُكم طبقي". لكن هذين المصطلحين يوحيان بفرض مقصود للقوة أكثر مما هو متضمَّن بالضرورة في المصطلحين الألمانيين. ونتيجة لهذا من الأنسب استعمال مصطلح "السيطرة" بدلاً من مصطلح "الحُكم".[5]

---

[1] المصطلح الذي يستخدمه ماركس في العادة *Produktionsver- hältnisse*، له في الواقع معنى مزدوج في الإنجليزيّة، ويمكن أن يشير إلى كل من "الظروف" و"العلاقات" الخاصّة بالإنتاج. للإطلاع على استخدام "علاقات الإنتاج" في كتابات ماركس، انظر لويس آلتوسر **قراءة رأس المال** *Lire le Capital* (باريس، ١٩٦٧)، المجلد ٢، صص. ١٤٩ ــ ١٥٩.

[2] **أعمال مختارة** ، المجلد ١، ص. ٨٩.

[3] **الأيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٥١.

[4] *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,* **خطة نقد الاقتصاد السياسي، ص.** *22.*

8 قارن: و. ويسولوسكي: "نظرية ماركس عن السيطرة الطبقية: محاولة لإنشاء الأنظمة"، في نيكولا لوبكوويكز: **ماركس والعالم الغربي** (نوتردام، ١٩٦٧)، صص. ٥٤ – ٥. وعن مشكلة **السيطرة** *Herrschaft* في **كتابات** ويبر، انظر تحته ص. ٢٩٧.

كل تحليلات ماركس المختلفة للسيطرة الطبقيّة موجهة بالدرجة الأولى إلى هدف شرح البُنية المميَّزة للمجتمع البرجوازيّ وديناميّته، والإحكام المفهومي ذو أهميّة ثانويّة بالنسبة لهذا التوجيه الغالب للانتباه. ونتيجة لهذا يستخدم ماركس غالباً مصطلح طبقة *klasse* بأسلوب ينطوي على اللا مبالاة نوعاً ما.[1] وكالحال مع "**التبرير** *Rationalisation*"، في فكر ماكس ويبر، تحتل فكرة **الطبقة** مقاماً أساسياً في كتابات ماركس إلى درجة أنه، في أهم أعماله، يعتقد أن معناها مسألة مفروغ منها. ومن السخريّة التي لوحظت مرات عديدة أن المخطوطات التي خلَّفها ماركس عند وفاته قد انقطعت في النقطة التي كان يحاول فيها الدخول إلى تحليل منتظم لمفهوم الطبقة.[2] في هذه النقطة، للمرة الأولى في كتاباته، يطرح بوضوح السؤال، "ممَّ تتكون الطبقة؟" لكن ما يقوله ماركس، قبل نهاية المخطوطة، معظمه سلبيّ. يجب ألا تميَّز الطبقة لا كمصدر للدخل ولا كوضع وظيفي في تقسيم العمل. هذان المعياران من شأنهما أن يقودا إلى تعدد كبير في الطبقات: الأطباء الذين يتلقَّون دخلهم من معالجتهم المرضى يمكن أن يكونوا طبقة مستقلة عن المزارعين الذين يحصلون على دخلهم من فلاحة الأرض، الخ. أضف إلى هذا، أن استخدام معيارين من هذا القبيل يمكن أن يؤثر في توزيع الأفراد إلى زمر في العمليّة الإنتاجيّة: يمكن لرجلين، مثلاً، أن يكون كلاهما معمارين، لكن أحدهما يمكن أن يكون المستخدَم المحروم من المُلكيّة في مؤسسة كبيرة، بينما يملك الآخر تجارة صغيرة تخصُّه.

إن تأكيد ماركس أن الطبقات ليست جماعات دَخْل هو جانب خاصّ من مقدِّمته العامّة، التي وردت في **رأس المال**، بأن توزيع السلع الاقتصاديّة ليس حقلاً مستقلاً ومنفصلاً عن الإنتاج، لكن يتقرّر بأسلوب الإنتاج. ينبذ ماركس و"يسخِّف" زعم جون ستيوارت ميل، وكثير من الاقتصاديين السياسيين بأن الإنتاج بينما تحكمه قوانين محدَّدة، فإن التوزيع تديره مؤسسات بشريّة (مرنة وقابلة للتأثر والتغير بسهولة).[3] ينطوي رأي من هذا القبيل على افتراض أن الطبقات فئات متباينة في توزيع الدخل، ولذلك يمكن للصراع الطبقي أن يخفَّف أو حتى أن يلغى كلياً بإدخال تدابير تقلل من الفروق بين المداخيل. الطبقات في رأي ماركس، إذن، جانب من علاقات الإنتاج. إن جوهر مفهوم ماركس عن الطبقة، على الرغم من التنوع في مصطلحاته، يمكن استنتاجه من الإشارات الكثيرة المنتشرة التي يرسلها في أثناء أعماله المختلفة. تتكون الطبقات بوساطة علاقة فئات الأفراد بحيازة المُلكيّة الخاصّة في وسائل الإنتاج، وهذا ينتج نموذجاً من العلاقات الطبقيّة يكون في أساسه مؤلفاً من قسمين متعارضين: كل الجمعيات الطبقيّة مبنيّة حول خط رئيس من التوزيع بين طبقتين متعارضتين (أو متعاديتين)، إحداهما مسيطرة والأخرى خاضعة أو تابعة.[4] بلغة ماركس تتضمن الطبقة بالضرورة علاقة صراع. يشير ماركس في أكثر من مناسبة إلى هذه الفكرة بوساطة تأكيد لغوي. وعلى هذا الأساس، عند مناقشة ماركس وضع الطبقة الفلاحيّة في فرنسا في القرن التاسع عشر، نراه يعلّق قائلاً:

---

[1] "لا فضل لي في اكتشاف وجود الطبقات في المجتمع الحديث، ولا الصراع بينها". رسالة إلى ويديمير، آذار/مارس ١٨٥٢، **رسائل مختارة**، ص. ٥٧، قارن: ستانيسلاي أ وسوسكي: **الطبقة والبُنية الطبقيّة في الضمير الاجتماعي** (لندن، ١٩٦٣)، صص. ٦٩ ــ ٨٨ وما بعدها.

[2]. القسم المتعلق "بالطبقات" الوارد في نهاية المجلد الثالث من **رأس المال** (الذي حرره أنجلز) **رأس المال**، المجلد ٣، صص. ٨٦٢ ــ ٣ هو مجرد نبذة.

[3] **خطة نقد الاقتصاد السياسي** *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* ص. ٧١٧.

[4] قارن: رالف داهرندورف: **الطبقة والصراع الطبقي في مجتمع صناعي** (ستانفرد، ١٩٦٥)، صص. ١٨ ــ ٢٧.

يشكل الفلاحون ذوو المُلكيّات الصغيرة كتلة كبيرة، يعيش أفرادها في ظروف متماثلة لكن من دون الدخول في علاقات متعددة الجوانب أحدهم مع الآخرين. يعزل أسلوبهم الإنتاجي أحدَهم عن الآخرين بدلاً من أن يجذبهم إلى اتصالات متبادلة... ما دام الملايين من العائلات تعيش في ظل ظروف اقتصاديّة حياتيّة تفصل أسلوب حياتهم، واهتماماتهم وثقافتهم عن أسلوب حياة الطبقات الأخرى واهتماماتها وثقافاتها، وتضعهم في وضع عدائي لهذه الأخيرة فإنهم يؤلفون طبقة. وما دام لا يوجد سوى اتصال داخلي محلي بين هؤلاء الفلاحين الملاكين الصغار، ما دامت هويّة اهتماماتهم لا تستدعي المشاركة ولا رباطاً قومياً ولا تنظيماً اقتصادياً بينهم فإنهم لا يشكلون طبقة[1].

ويبدي ماركس في سياق آخر فكرة مماثلة تتعلق بالطبقة البرجوازيّة: لا يشكل الرأسماليون طبقة إلا بمقدار ما يُضطَرون إلى خوض معركة ضد طبقة أخرى. ومن دون هذا يخوض الرأسماليون منافسة اقتصاديّة بعضهم مع البعض الآخر سعياً إلى الربح في السوق.[2]

البُنية الطبقيّة وعلاقات السوق

من المهم تأكيد أن مفهوم الصراع الطبقي يظهر في كتابات ماركس كبُنية نظريّة. المجتمع البرجوازيّ وحده ـــ كما يصوِّر ماركس نموّه في المستقبل ـــ يقترب عن كَثَب من هذه الصورة. يبدي جميع المجتمعات الطبقيّة التاريخيّة نظاماً من العلاقات أكثر تعقيداً يتطابق مع محور البُنية الطبقيّة المنقسمة المتصارعة. لهذا، تتألف هذه الفئات المعقدة في المجتمع البرجوازيّ، من ثلاثة أنواع:

١ـــ الطبقات التي تكون هامشيّة ، على الرغم من أدائها دوراً اقتصادياً وسياسياً مهماً في شكل المجتمع الذي ما يزال قائماً، بمعنى أنها تنجم من مجموعة من العلاقات الإنتاجيّة التي تكون إما متراجعة أو متصاعدة.[3] مثال على الأولى حالة الطبقة الفلاحيّة الحرة، التي، وإن ظلت قويّة في فرنسا وألمانيا، أخذت تنتقل إلى الاعتماد على المزارعين الرأسماليين، أو تُضطر إلى اللحاق ببروليتاريا المدن.[4]

٢. فئات لها علاقة اعتماد وظيفيّة على إحدى الطبقات، وتنزع باستمرار إلى التمايز سياسياً مع تلك الطبقة. يدخل في هذه الفصيلة أولئك الذين يدعوهم ماركس "موظفين" بين العمال الإداريين في الصناعة ـــ أعلى رتب المديرين ـــ.[5]

٣. وأخيراً توجد فئات مبعثرة من الأفراد غير المتجانسين في **البروليتاريا الهامشية** *Lumpen prolitariat* الذين يقفون على هوامش النظام الطبقي لأنهم غير مندمجين كلياً في تقسيم العمل. ويتألف

---

[1] **أعمال مختارة**، المجلد١، ص. ٣٣٤.

[2] **الأيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٦٩.

[3] قارن دونالد هودج: "الطبقات المتوسطة" في النظريّة المراكسيّة"، **البحث الاجتماعي**، المجلد ٢٨، ١٩٦١،صص. ٢٤١ـــ ٥٢.

[4] **أعمال مختارة**، المجلد١، ص. ٢١٧.

[5] قارن، **رأس المال**، المجلد ٣، ص. ٣٧. وما بعدها. يشير ماركس أيضاً إلى العلماء والمحامين والأطباء، إلخ.. كممثلين أيديولوجيين للطبقات وناطقين باسمها، **أعمال مختارة**، المجلد ١، ص. ١٤٠.

هؤلاء من "اللصوص والمجرمين من جميع الأصناف، يعيشون على فتات المجتمع، أناس ليس لهم مهنة محدَّدة، متشردون، أشخاص من دون مأوى أو عائلة".[1]

والدرجة التي تبلغها الطبقة في تكوينِ موجود متجانس تتغير تاريخياً: "الطبقات الفرعيّة التابعة" توجد في كل الطبقات.[2] يحلل ماركس في **المعارك الطبقيّة في فرنسا** الصراع بين الرأسماليين الصناعيّين والماليّين بين ١٨٤٨ و١٨٥٠. وهذا مثال تجريبيّ على طبقة فرعيّة باقية ضمن الطبقة البرجوازيّة بمجموعها؛ وهي قائمة، على غرار الطبقات الفرعيّة الأخرى من الصنف ذاته، على المصالح المتناقضة من نوع معين: "وهذا لأن الربح يمكن أن ينقسم إلى صنفين من الدخل. وهذان الصنفان من الرأسماليّين لا يعبِّران عن أي شيء سوى هذه الحقيقة".[3] وفي رأي ماركس، يتبدل ترتيب الطبقات وطبيعة الصراع الطبقيّ تبدلاً كبيراً مع بروز أشكال متتابعة من المجتمع. فالمجتمعات ما قبل الرأسماليّة يغلب عليها التموضع المحلي في تنظيمها، وللتعميم من استعارة يطبقها ماركس على الطبقة الفلاحيّة الفرنسيّة، يمكن القول إن كل مجتمع قبل الرأسماليّة "يتكون من خليط بسيط من أعداد من النلس المتشابهين، كما أن حبات البطاطا في الكيس تكوِّن كيساً من البطاطا".[4] لا تظهر العلاقات الاقتصاديّة في مجتمعات من هذا الشكل بمظهر علاقات السوق الخالصة؛ تمتزج السيطرة الاقتصاديّة أو التبعيّة الاقتصاديّة بالروابط الشخصيّة القائمة بين الأفراد. وبهذه الصورة تعمل سيطرة مالك الأرض الإقطاعي من خلال صلات العبوديّة الشخصيّة ودفع الأعشار المباشر. يضاف إلى هذا أن القِنّ يحتفظ بقدر كبير من السيطرة على وسيلة إنتاجه على الرغم من وجوب التخلّي عن جزء من إنتاجه ضريبةً للسيِّد. ولا تظهر علاقات السوق العارية بمظهر العامل الذي يحدِّد النشاط الإنتاجي البشري إلا مع مجيء الرأسماليّة التي تعتمد على مصادرة أملاك كتلة من العمال الذين لا يملكون شيئاً سوى قوة عملهم فيقدمونها مقابل وسيلة الحصول على معيشتهم. المجتمع البرجوازيّ 'مزَّق إِرَبًا إِرَبًا بلا رحمة الروابط الإقطاعيّة المنوَّعة التي كانت تربط الإنسان "برؤسائه الطبيعيين"، ولم يترك أيّة صلة بين الإنسان والإنسان سوى المصلحة الشخصيّة العارية، سوى "الدفع نقداً" غير المبالي وبلا رحمة... بكلمة واحدة، استبدلَت بالاستغلال، المقنَّع بالديانة والأوهام السياسيّة، استغلالاً عارياً، وقحاً، مباشراً ووحشيًّا'.[5] في المجتمع البرجوازيّ، إذن، تصبح العلاقات الطبقيّة مبسَّطة ومعمَّقة. ما إن يستقر نموّ النظام الرأسمالي التدريجي، حتى يزداد ميلاً إلى خلق طبقتين كبيرتين متعارضتين في السوق: البرجوازيّة والبروليتاريّة، وتصبح الطبقات الأخرى ــ مُلاَّك الأرض، والبرجوازيّة الصغيرة، وطبقة الفلاحين ــ طبقات انتقاليّة، يجري ابتلاعها بصورة متزايدة من قبل إحدى هاتين الجماعتين الطبقيتين أو بالأخرى.

في مفهوم ماركس تشكل الطبقات الصلة الرئيسة بين الإنتاج وباقي المجتمع، أو "البُنية الفوقيّة" الاجتماعيّة *(Überbau)*. العلاقات الاجتماعيّة هي المحور الرئيس الذي تتوزع حوله القوة السياسيّة، والذي يعتمد التنظيم السياسي عليه. ويرى ماركس أن القوة الاقتصاديّة والقوة السياسيّة متصلتان اتصالاً وثيقاً وإن

[1] **أعمال مختارة**، المجلد ١، ص. ١٥٥.

[2] **البيان الشيوعي**، ص. ١٣٢.

[3] **خطة نقد الاقتصاد السياسي** *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* ، ص. ٧٣٥.

[4] **أعمال مختارة**، المجلد١، ص. ٣٣٤.

[5] **البيان الشيوعي**، ص. ١٣٥.

لم تكونا غير قابلتين للانفصال. ومرة ثانية يجب وضع هذه النظريّة في بعد تاريخي. يرتبط شكل الوكالة السياسيّة بصورة وثيقة بأسلوب الإنتاج، ومن ثَمَّ بدرجة كون علاقات السوق ذات أهميّة رئيسة في الاقتصاد. وتظهر المُلكيّة الخاصّة كما هي لأول مرة في العالم القديم، لكن تبقى محصورة بأجزاء محدودة من الحياة الاقتصاديّة. وفي العصور الوسطى، تمر المُلكيّة عبر عدة مراحل، من مُلكيّة الأراضي الإقطاعيّة، إلى المُلكيّة التعاونيّة المنقولة، التي تؤدي في آخر المطاف إلى رأس المال المستثمر في الصناعة في البلدات. تبقى المُلكيّة في كل من المجتمع القديم والعصور الوسطى مرتبطة بالجماعة إلى حد كبير، وبهذه الصورة تبقى كذلك أيضاً علاقات السيطرة الطبقيّة. وهذا يعني أن عمليات القوة السياسيّة تظل تدار بأسلوب منتشر في الجماعات السكانيّة *Communitas*. لكن الرأسماليّة الحديثة "تحدّدها الصناعة الكبيرة والمنافسة العموميّة التي تخلّصت من أي شَبَه بالمؤسسة المشاعيّة".[١]

تبرز الدولة الحديثة إلى جانب المعركة التي تخوضها البرجوازيّة ضدّ بقايا النظام الإقطاعي، لكن تشجعها أيضاً مطالب الاقتصاد الرأسمالي.

تتطابق مع المُلكيّة الخاصّة الحديثة هذه الدولة الحديثة، التي، إذ يشتريها بالتدريج أصحاب المُلكيّة عن طريق فرض الضرائب، تسقط كليّاً في أيديهم عن طريق الدَّين القومي، ويصبح بقاؤها معتمداً كله على الدَّين التجاري الذي يقدمه لها أصحاب المُلكيّة، البرجوازيّون، كما يظهر من صعود وانخفاض أموال الدولة في السوق الماليّة ــ البورصة.[٢]

يختلف شكل الدولة الخاص في المجتمع البرجوازيّ تبعاً للظروف التي كسبت فيها البرجوازيّة صعودها. في فرنسا، على سبيل المثال، التحالف بين البرجوازيّة والمُلكيّة المطلقة ساعد في نموّ المراكز الوظيفيّة الرسميّة القويّة المستقرة. وفي بريطانيا، بالمقابل، تمثل الدولة "تسوية قديمة عفّى عليها الزمن بين أرستقراطيّة الأراضي، التي تحكم **بصورة رسميّة**، والطبقة البرجوازيّة التي **تسيطر** في الواقع في جميع حقول المجتمع المدني المختلفة، لكن لا **بصورة رسميّة**".[٣] إن العمليّة النوعيّة التي أدت إلى ظهور هذا النظام السياسي في بريطانيا قلّصت أهميّة العناصر البورقراطيّة في الدولة.

الأيديولوجيا والشعور

إن تبدُّد الجماعة السكانيّة، وتوسُّع المُلكيّة الخاصّة الذي يسبب هذا ينطويان على أصول القانون المدني. ويحصل تشريع هذه الكتلة من القوانين في روما للمرة الأولى. لكن ليس له نتائج دائمة بسبب الانحلال الداخلي للصناعة والتجارة في المجتمع الروماني. ومع بروز الرأسماليّة الحديثة يدخل طور جديد من تكوين القانون: يُقتبَس القانون الروماني في مراكز الرأسماليّة المبكرة في إيطاليا والأماكن الأخرى، ويصبح مصدراً للقانون المدني. في القانون المدني، يقوم النفوذ على معايير عقليّة بدلاً من الوصفات الدينيّة المسيطرة في الجماعات السكانيّة القديمة.[٤] والنظام التشريعي والقضائي الحديث هو دعامة إيديولوجيّة رئيسة للدولة

---

[1] **الأيديولوجيا الألمانية**. ص. ٧٩.

[2] **المصدر ذاته**، ص. ٧٩.

[3] *Werk* **العمل**، المجلد ١١، ص. ٩٥.

[4] للاطلاع على معالجة ويبر هذه القضيّة، انظر، **الاقتصاد والسياسة**، المجلد ٢؛ قارن أيضاً، دركهايم، **تقسيم العمل في المجتمع**، صص. ١٤٢ وما بعدها.

البرجوازيّة لكنه ليس سوى التعبير المعاصر لكون الطبقة المسيطرة، في جميع المجتمعات الطبقيّة، تنمي أو تتبنى أشكالاً إيديولوجيّة تشرِّع سيطرتها. "الطبقة التي تملك تحت تصرفها وسائل الإنتاج **المادي**ّ، تسيطر في الوقت ذاته على وسائل الإنتاج **الفكري**ّ (*Geistig*)، بصورة أن أفكار أولئك الذين يفتقدون وسائل الإنتاج الفكري تخضع لها".[1]

الوعي، في رأي ماركس، راسخ الجذور في **التطبيق** البشريّ الذي هو بدوره اجتماعيّ. وهذا معنى القول، "ليس وعي الناس هو الذي يحدّد وجودهم. على النقيض، وجودهم الاجتماعيّ هو الذي يحدِّد وعيهم".[2] وقد تراكمت انتقادات كثيرة على ماركس بسبب هذه الملاحظة. لكن المصطلح الفعال هنا هو الوجود **الاجتماعي**، ولا يمكن الاعتراض على تعميم أن الوعي محكوم بنشاط الإنسان في المجتمع. تقدِّم حالة اللغة، كما يشير ماركس، مثالاً ملموساً على هذا. يقول ماركس: "اللغة قديمة قِدَمَ الوعي، اللغة وعي عملي **يوجد** أيضًا للأشخاص الآخرين ولهذا السبب وحده يوجد فعلاً بالنسبة لي شخصيّاً أيضاً...".[3] التعبير عن الأفكار، ووجود أي شيء يتجاوز مجرد الإحساس، يتوقف في الواقع على وجود اللغة. لكن اللغة منتوج اجتماعي، وبفضل عضويّة الفرد في المجتمع إنما يكتسب الفصائل اللغويّة التي تكوّن حدود وعيه، أو نطاقه.

إن مفهوم ماركس عن دور الأشكال الخاصّة من الأيديولوجيا في المجتمعات الطبقيّة يلزم مباشرة من هذه الاعتبارات العامة. عيب الأيديولوجيا الرئيس في الفلسفة والتاريخ هو محاولتها تحليل خصائص المجتمعات بالاستنتاج من محتوى نظم الأفكار المسيطرة في تلك المجتمعات. لكن هذا يهمل كلياً أنه لا توجود علاقة وحيدة الطرف بين القيم والسلطة: الطبقة المسيطرة قادرة على نشر الأفكار التي تشرِّع وضعها المسيطر. لهذا لا تستطيع فكرتا الحريّة والمساواة اللتان تأتيان في مقدمة المجتمع البرجوازيّ أن تؤخذا بقيمتهما التي تظهر "على الواجهة"، على أنهما تلخصان واقعاً اجتماعياً؛ على النقيض، الحريات المشروعة التي توجد في المجتمع البرجوازيّ تخدم في الحقيقة في تشريع واقع الالتزامات التعاقديّة التي يكون فيها العمل المأجور المحروم من المُلكيّة مظلوماً جداً بالمقارنة مع أصحاب رأس المال. وفحوى هذا أن على الأيديولوجيا أن تُدرس بالنسبة للعلاقات الاجتماعيّة التي تنغرس فيها: يجب أن ندرس كلاً من العمليات الملموسة التي تؤدي إلى ظهور مختلف أنواع الأفكار، مع العوامل التي تحدّد ما الأفكار التي تأتي إلى الصدارة في مجتمع معين. بينما تبدي الأيديولوجيات بوضوح استمراريّة مع الزمن، فلا هذه الاستمراريّة، ولا أي تبدلات قد تحدث يمكن شرحها فقط على أساس محتواها الداخلي. الأفكار لا تنشأ على حسابها الخاص؛ تظهر كعناصر من وعي الناس الذين يعيشون في مجتمع، ويتبعون **ممارسة** أو **تطبيقًا** معيناً *Praxis*: "بينما يستطيع كل صاحب حانوت التمييز جيداً في الحياة الاعتياديّة بين ما يقوله أحد الناس عن نفسه وما هو عليه في الحقيقة، لم يكتسب مؤرخونا حتى الآن حتى هذه البصيرة التافهة. يصدِّقون ما يقوله ويتصوره كل عصر عن نفسه".[4]

---

[1] **الأيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٦١؛ **العمل** *Werk*، المجلد ٣، ص. ٤٦.

[2] **أعمال مختارة**، المجلد ١، ص. ٣٦٣. انظر تحته صص. ٣٩٠ ــ ٤١٥ وما بعدها، للاطلاع على معالجة أخرى لهذه القضيّة بالنسبة لويبر ودركهايم.

[3] **الأيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٤٢.

[4] **الايديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٦٤. **العمل** *Werk*، المجلد ٣، ص. ٤٩.

يوجد لدى معالجة ماركس الأيديولوجيا تأكيدان ذوا صلة من المهم تمييزهما: ورد ذكر كليهما من قبل. الأول هو أن الظروف الاجتماعيّة التي يحدث فيها نشاط الأفراد تؤثر في إدراكهم العالمَ الذي يعيشون فيه. هذا هو المعنى الذي تؤلف فيه اللغة "الوعي العملي" عند البشر. النظريّة الثانية تخصّ **إذاعة** الأفكار **وإبداعها** أيضاً: وهذه تعميم ماركس أن الأفكار السائدة في المجتمعات الطبقيّة، في أي عصر، هي أفكار الطبقة السائدة أو الحاكمة. يلزم من هذه الفرضيّة الأخيرة أن نشر الأفكار يعتمد كثيراً على توزُّع القوة الاقتصاديّة في المجتمع. وبهذا المعنى الأخير إنما تؤلف الأيديولوجيا جزءاً من "البُنية الفوقيّة" الاجتماعيّة: الأفكار والمواقف الأخلاقيّة السائدة في أي عصر معين هي تلك التي تقدم الشرعيّة لمصالح الطبقة المسيطرة. وبهذه الصورة تؤلف علاقات الإنتاج، عن طريق وساطة النظام الطبقي، "الأساس الواقعي، الذي تقوم عليه بُنية فوقيّة سياسيّة وشرعيّة (قانونيّة) وتتطابق معها أشكال محدَّدة من الوعي الاجتماعي".[١] لا يفترض ماركس صلة لا تتغير بين هذين الأسلوبين اللذين يتشكل بهما الوعي **بالممارسة** الاجتماعيّة. يمكن لفرد أو جماعة أن يطور أفكاراً تكون جزئياً مختلفة عن الآراء السائدة في عصره. لكن هذه الأفكار لن يقدَّر لها البروز إلا إذا انسجمت مع مصالح الطبقة المسيطرة، أو مع مصالح طبقة تصل إلى وضع يتحدى بُنية السلطة القائمة.[٢] لهذا كان الكثير من الأفكار المستعملة في بناء الآلات في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، معروفاً طوال سنوات كثيرة: لكن تطبيقها السريع وانتشارها لم يحصلا إلا عندما ولّد التوسع في الرأسماليّة حاجة لدى الرأسماليين لزيادة الإنتاج أكثر مما كان ممكناً من خلال الصناعة اليدويّة الحرفيّة.

إن قبول دور السيطرة الطبقيّة على خلفيّة مفهوم ديالكتيكي للعلاقة بين النشاط الاجتماعي والوعي يحل بعض المعضلات الظاهرة المتعلقة بالروابط بين علاقات الإنتاج و"البُنية الفوقيّة" الأيديولوجيا في أي مجتمع معيّن.[٣] ينطوي النشاط الإنتاجي للأفراد، في علاقة متداخلة بين أحدهما والآخر ومع الطبيعة، على تفاعل متواصل ومتبادَل بين السلوك الاجتماعي والوعي: الأفكار التي تتولد بهذه الصورة تتأثر في انتشارها أو قبولها ببُنية السيطرة الطبقيّة. لهذا السبب تشمل الأيديولوجيا السائدة دائماً "جزئياً... شرحاً أو وعياً للسيطرة، وجزئياً... وسيلة أخلاقيّة من أجل هذه السيطرة".[٤] يتكون "الأساس الواقعي" للمجتمع، الذي تنهض عليه "البُنية الفوقيّة"، دائماً من علاقات أفراد نشيطين وذوي إرادة، وبهذه الصورة يشمل كلاً من إبداع الأفكار وتطبيقها. ليست الفكرة الرئيسة عن "البُنية الفوقيّة" كونها تجسد أفكاراً، بينما علاقات الإنتاج لا تجسدها، لكن كونها تتألف من نظام من العلاقات الاجتماعيّة (ولا سيما في شكل سياسة، وقانون، وديانة) يوعز بنظام من السيطرة الطبقيّة ويقبل به.

يتخلص ماركس من دون صعوبة تُذكر من مشكلة نسبيّة المعرفة التاريخيّة. من المحتم أن أشكال الوعي البشري كلها، ومن ضمنها أشد أنواع الأيديولوجيات تعقيداً، راسخة الجذور في مجموعات معينة من الظروف الاجتماعيّة. لكن هذا لا يمنع من فهم التاريخ الماضي على أساس مبادئ منطقيّة. وبهذه الصورة

---

[1] **أعمال مختارة**، المجلد ١، ص. ٣٦٣.

[2] قارن: **الأيديولوجيا الألمانيّة**، صص. ٤٧٢ ــ ٣.

[3] قارن، مثلاً، جون بلاميناتز: **الإنسان والمجتمع** (لندن، ١٩٦٨)، المجلد ٢، صص. ٢٧٩ ــ ٩٣.

[4] **الإيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٤٧٣؛ *Werke*، المجلد ٣، ص. ٤٠٥. انظر كارل كورش: **الماركسية والفلسفة** *Marxismus und philosophie* (لايبزغ، ١٩٣٠)، صص. ٥٥ ــ ٦٧.

توجد خصائص معينة يشترك فيها كل المجتمعات الطبقيّة: لكن هذه ما كان من الممكن أن يولِّدها النظام الرأسمالي حتى مجيء الظروف لبروز معرفة المجتمع العلميّة. يشرح ماركس هذا عن طريق التشبيه. يمدُّنا تشريح جسم الإنسان، المخلوق الأكثر نمواً، بمفتاح لفهم تشريح جسم القرد: وكذلك الأمر، يسمح لنا فهم بُنية نموّ المجتمع البرجوازيّ وعمليّته باستخدام الفصائل ذاتها لشرح النموّ الاجتماعي للعالم القديم. ويمكن، باستخدام المفاهيم التي صاغها الاقتصاديون السياسيون، تطبيق أفكار مثل "العمل" و"الإنتاج" بطريقة عامة جداً، لتنطبق على الخصائص التي تشترك فيها المجتمعات من جميع مستويات التعقيد. لكن هذه المفاهيم لم تظهر إلا مع طلوع الإنتاج الرأسمالي. "**الإنتاج، على العموم** ، تجريد، لكن تجريد مسوَّغ...".[١]

النظريات التي أنشأها علماء الاقتصاد السياسي تحوي عناصر مهمة جداً من الحقيقة يمكن تطبيقها على جميع المجتمعات؛ لكن كون كتابات علماء الاقتصاد وثيقة الصلة ببنيّة سيطرة الطبقة البرجوازيّة يعني عدم قدرتها على تمييز الطابَع المحدود ووحيد الجانب لصياغتها. فهم، على غرار المؤرخين والفلاسفة الألمانيين، يشاركون في "وَهْم العصر"؛[٢] لكن هذا لا يعني بأيّة صورة أن كل أفكارهم "وهميّة" بمعنى ابستمولوجي. إن أساليب الفكر الغالبة لن تغطِّي بصورة كليّة طابَعها الإيديولوجي إلى أن "تتوقف السيطرة الطبقيّة على العموم عن أن تكون الشكل الذي ينظَّم به النظام الاجتماعي، أعني، حالما يصبح من غير الضروري تمثيل مصلحة معيّنة كمصلحة عامّة أو "المصلحة العامّة" كمصلحة حاكمة".[٣]

تنادي كل طبقة مسيطرة بكونيّة أو عموميّة الأيديولوجيا التي تشرِّع وضعها المسيطر. لكن، في رأي ماركس، لا يقتضي هذا أن التبدلات الاجتماعيّة التي نتجت بظهور طبقة ثوريّة جديدة مسيطرة متساوية في أنواع المجتمع المختلفة. على الرغم من أن ماركس يعرض خطة شاملة تشترك على أساسها كل عمليّة تبدلات ثوريّة في خصائص مشتركة، يرى أيضاً أن أشكال التحول الثوري التي عُثر عليها في التاريخ تختلف في بعض النواحي المهمة. تسير الخطة الشاملة التي يستخدمها ماركس لدى تحليل التبدل الاجتماعي الثوري كما يلي. في أي مجتمع مستقر نسبياً يقوم توازن بين أسلوب الإنتاج، والعلاقات الاجتماعيّة التي هي جزء لا يتجزأ من ذلك الأسلوب الإنتاجي، ومن "البُنية الفوقيّة" التي ترتبط به، بوساطة السيطرة الطبقيّة. حين تحصل بالتدريج تغييرات في حقل النشاط الإنتاجي ــ كتلك التي حدثت في روما مع ظهور الصناعة والتجارة ضمن اقتصاد تسيطر فيه الزراعة ــ يبرز توتّر بين هذه القوى الإنتاجيّة الجديدة والعلاقات القائمة الإنتاجيّة، وعندئذ تشكِّل العلاقات الإنتاجيّة القائمة حواجز أمام القوى الإنتاجيّة الطالعة بصورة متزايدة. يعبَّر عن هذه "التناقضات" كصراعات طبقيّة وتنتهي بمعارك ثوريّة يجري خوضها في الحقل السياسي، وتظهر بصورة عقائديّة صداماً بين "المبادئ" المتنافسة. وتسفر هذه المعارك إما عن "التدمير المشترك للطبقات المتنازعة"، كما حصل في روما، أو عن "إعادة بناء ثوريّة للمجتمع ككل"، كما حدث لدى تقهقر الإقطاعيّة على يد الرأسماليّة.[٤] تقاتل الطبقة التي تخوض معركة ثوريّة من أجل السلطة باسم الحقوق الإنسانيّة المطلقة،

---

[1] **خطة نقد الاقتصاد السياسي** *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*، ص. ٧. هذه، طبعاً، وجهة نظر محوَّلة عن وجهة نظر هيجليّة. كما يلاحظ لوكاكس. في رأي ماركس، " يجب فهم الحاضر فهماً صحيحاً لكي تُفهم بشكل مناسب أزمنة التاريخ الماضية..." *Der junge Hegel*، ص. ١٣٠.

[2] **الأيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٥٢.

[3] **المصدر ذاته**، ص. ٦٣. **العمل** *Werk*، المجلد ٣، ص. ٤٨.

[4] **البيان الشيوعي**، ص. ١٣٢.

وتقدم أفكارها على أنها "الأفكار المنطقيّة الوحيدة الصالحة للجميع".[١] وعلى الرغم من أن طبقة خاضعة واحدة فقط تصمد لتربح من الإطاحة الثوريّة بالطبقة المسيطرة القائمة، فقد تحصل على مساعدة آخرين لمؤازرة حركتها نحو السلطة: البرجوازيّة الفرنسيّة، على سبيل المثال، قامت بثورتها في ١٧٨٩ بمساعدة الطبقة الفلاحيّة. وما إن تصل الطبقة الثوريّة إلى السلطة، حتى ينقلب طابَعها الذي ظل ثوريًّا حتى الآن إلى دفاع عن النظام القائم، أعني عن سيطرتها الخاصة:

من مصلحة الفئة الحاكمة من المجتمع أن تبارك النظام القائم كقانون وأن تديم حدوده الثابتة في العادة وتقليدياً كحدود مشروعة. وباستثناء كل الأمور الأخرى، يحصل هذا من ذاته بمقدار ما تتخذ إعادة الإنتاج المستمرة لأساس نظام العلاقات المطابقة له، بالتدريج شكلاً منظماً ومنتظماً. ومثل هذا التنظيم والنظام هما عنصران لا غنىً عنهما لأي أسلوب إنتاجي، بشرط أن يتخذ حزماً اجتماعياً واستقلالاً عن مجرد الصدفة والقسر.[٢]

وبهذه الصورة يدشِّن صعودُ طبقة جديدة إلى السلطة فترة أخرى من الاستقرار النسبيّ، لن تلبث في آخر المطاف أن تولِّد تكراراً لنموذج التغيير ذاته.

كان من الممكن لهذا المفهوم العام أن يكون إيجابياً كلُّه لولا أن ماركس يعزو حصول التغيير الثوري إلى العمليّة التاريخيّة برمتها. يقول ماركس، "تنجز كل طبقة جديدة سيطرتها فقط على أساس أوسع من أساس الطبقة المسيطرة السابقة، بينما تنمّي الطبقة غير المسيطرة فيما بعدُ معارضتَها للطبقة الحاكمة الجديدة بصورة أشدَّ حدَّة وعمقًا".[٣] وينتج عن صعود البرجوازيّة إلى السلطة إدخال تغييرات عميقة في طابَع العلاقات الطبقيّة مقارنة مع تلك القائمة في النظام الإقطاعي. يعمل المجتمع البرجوازيّ في سبيل تحقيق القدرات البشريّة الإنتاجيّة بصورة أوسع مما كان متاحاً في الفترات التاريخيّة السابقة. لكن هذا لا يصبح ممكناً إلا بتشكيل طبقة متزايدة العدد من العمال بالأجرة المحرومين من المُلكيّة. يعمِّم المجتمع البرجوازيّ العلاقات الطبقيّة حول تقسيم طبقي وحيد، بين البرجوازيّة والبروليتاريّة. وهذا في الحقيقة، هو الذي يمهِّد لظهور الفَرق الأساسي بين المجتمع البرجوازيّ والأشكال الأخرى من المجتمع الطبقي التي سبقته. على الرغم من أن الطبقات الثوريّة سابقاً كانت ما إن تستولي على السلطة حتى "تسعى إلى حماية وضعها الذي اكتسبته بإخضاع المجتمع بكليته إلى ظروفها التملكيّة"، فإن الطبقة البروليتاريّة لا تستطيع بلوغ وضع السيطرة "إلا بإلغاء أسلوب **تملُّكها** السابق، ومن ثَمَّ إلغاء كل أسلوب سابق آخر من التملك أيضاً".[٤]

يرى ماركس أن الصعود إلى السلطة من قبل الطبقة العاملة ينهي التغييرات التاريخيّة التي أحدثها المجتمع البرجوازيّ. ساعد نموّ المجتمع البرجوازيّ على نموّ اضطرابات شديدة بين منجزات قوى الإنتاج البشريّة واغتراب جماهير السكان عن السيطرة على الثروة التي خلقوها بهذه الصورة. والمجيء ببديل عن الرأسماليّة، من جهة أخرى، يهيىء الظروف التي تمكِّن الإنسان من استعادة ذاته المغتربة ضمن نظام منطقي أو عقلاني متحرِّر من السيطرة الطبقيّة. وردت الافتراضات الاقتصاديّة لهذه العمليّة مفصَّلة في **رأس المال**.

---

[1] **الأيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٦٢.

[2] **رأس المال**، المجلد ٣، صص. ٧٧٣ ــ ٤؛ **العمل** *Werk*، المجلد ٢٥، ص. ٨٠١.

[3] **الأيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٦٣؛ **العمل** *Werk*، المجلد ٣، ص. ٤٨ .

٤٢. **البيان الشيوعي**، ص. ١٤٧.

٤. نظريّة النموّ الرأسماليّ

نظريّة القيْمة الفائضة

على الرغم من أن جانباً كبيراً من كتاب **رأس المال** يُعنى بالتحليل الاقتصادي، فإن اهتمام ماركس الغالب في الكتاب ينصرف دائماً إلى ديناميات **المجتمع** البرجوازي: الهدف الأول لكتاب **رأس المال** هو إزاحة الستار عن "قانون الحركة الاقتصادي" لهذا المجتمع، من خلال فحص ديناميات الأساس الإنتاجي الذي يقوم عليه.[١]

النظام الرأسمالي، كما يؤكد ماركس في الصفحة الأولى من **رأس المال**، هو نظام إنتاج **السلعة**. في النظام الرأسمالي لا ينتج المنتجون لسدّ حاجاتهم الخاصّة فقط، أو حاجات الأفراد الذين هم على صلة شخصيّة بهم؛ تشمل الرأسماليّة سوقاً للتبادل يتسع للأمة كلها، ويكون في الغالب سوقاً دولياً. ولكل سلعة، كما يقول ماركس، جانبان: "قيمتها الاستعماليّة"، من جهة، و"قيمتها التبادليّة" من جهة أخرى. القيْمة الاستعماليّة، التي لا تتحقق إلا في "عمليّة الاستهلاك"، ترجع إلى الحاجات التي يمكن لصفات السلعة كمصنوع طبيعيّ أن تُستخدم لتلبيتها.[٢] يمكن أن يكون للشيء قيمة استعماليّة سواء كان سلعة أم لم يكن؛ وبينما يجب أن يكون للمنتوج قيمة استعماليّة لكي يصبح سلعة فإن العكس لا يصحّ (أي ليس من الضروري أن يكون المنتوج سلعة إذا كان ذا قيمة استعماليّة). وترجع "القيْمة التبادليّة" إلى القيْمة التي تكون للمنتوج حين يُعرض للتبادل بمنتوجات أخرى.[٣] وعلى خلاف القيْمة الاستعماليّة، تَفترض القيْمة التبادليّة "علاقة اقتصاديّة محدَّدة"، ولا تنفصل عن السوق الذي يتمّ فيه تبادل السلع؛ ليس لها معنى إلا بالرجوع إلى السلع.

والآن، كل شيء، سواء كان سلعة أم لا، لا يمكن أن تكون له قيمة إلا إذا بُذلت في إنتاجه قوة عمل بشريّة: وهذه الفكرة هي الفرضيّة الجوهريّة في نظريّة قيمة العمل التي أخذها ماركس عن آدم سمث وريكاردو.[٤] ويلزم عن هذا أن كلاً من القيْمة الاستعماليّة والقيْمة التبادليّة يجب أن ترتبط مباشرة بكميّة العمل المبذول في إنتاج السلعة. من الواضح، كما يقول ماركس، أن القيْمة التبادليّة لا يمكن أن تنجم من القيْمة الاستعماليّة. يمكن البرهان على هذا بمثال القيْمة التبادليّة لسلعتين مثل الذُّرة والحديد. كميّة محددة من الذُّرة

---

[1] لم ينشر في حياة ماركس سوى المجلد الأول من **رأس المال**، لكن ماركس كان يعمل على المجلدات الثلاثة كلها في الوقت ذاته. حرر أنجلز المجلد ٢ والمجلد ٣ ونشرهما في ١٨٨٥ و١٨٩٤ بالتعاقب. يتحدث ماركس، في مقدمة المجلد الأول، عن مجلد رابع متوقع صدروه لمعالجة "تاريخ النظريّة". وقد نشرت ملاحظات عن هذا العمل من قبل كاوتسكي بين ١٩٠٥ و١٩١٠، تحت عنوان (**نظرية القيمة الفائضة** *Theorien uber den Mehrwert*. وقد ترجمت أقسام من هذا العمل إلى الإنجليزيّة تحت عنوان *Theories of surplus value* تحرير Bonner & Bums (لندن، ١٩٥١). وظهر مجلدان كاملان باللغة الإنجليزيّة (لندن. المجلد ١، ١٩٦٤؛ المجلد ٢، ١٩٦٩).

[2] **إسهام في نقد الاقتصاد السياسي**، ص. ٢٠.

[3] كلما تكلم ماركس عن "القيْمة" من دون أوصاف فإنه يعني "القيْمة التبادليّة".

[4] للاطلاع على تقرير عن نموّ **نظريّة العمل المتعلقة بالقيْمة**، انظر رونالد ل. ميك: *Studies in the Labour Theory of Value* (لندن، ١٩٥٦).

ثمنها يساوي كميّة معيّنة من الحديد. وكونُنا قادرين على التعبير عن ثمن هذين المنتوجين كلٍّ منهما على أساس الآخر، وبشكل كميّ، دليل على أننا نستخدم مقياساً مشتركاً قابلاً للتطبيق على كليهما. هذا المقياس المشترك للقيمة لا علاقة له بالصفات الطبيعيّة للذُّرة والحديد، التي لا يمكن المقارنة بينها. يجب أن تقوم القيْمة التبادليّة، إذن، على خصيصة للعمل قابلة للحساب (لتقدير عددها أو كميتها). وتوجد، بصورة واضحة، فروق كثيرة بين الأنواع المعيّنة من العمل: المهَمّات الفعليّة الداخلة في عمل زراعة الذّرة تختلف كثيراً عن تلك الداخلة في صناعة الحديد. وكما تُستخرج القيْمة التبادليّة من الصفات النوعيّة للسلع، ونعاملها بنسبة كميّة مجرَّدة، يجب علينا عندما نشتق القيْمة التبادليّة أن نفكِّر فقط في "العمل العامّ المجرّد" الذي يمكن قياسه على أساس كميّة الوقت الذي صرفه العامل في إنتاج السلعة.

العمل المجرد هو أساس القيْمة التبادليّة، بينما "القيْمة المفيدة" هي أساس "القيْمة الاستعماليّة". وجانبا السلع ليسا سوى تعبير عن الطابَع الثنائي للعمل ذاته ــ العمل **كقوة** عمل، إنفاق طاقة المتعضيّة البشريّة، شيء مشترك بين كل أشكال النشاط الإنتاجي؛ والعمل كنوع معيّن من العمل، مجموعة نوعيّة من العمليات التي تُصرَف فيها هذه الطاقة، شيء يخصّ إنتاج سلَع خاصة للاستعمالات النوعيّة.

من جهة، كل عمل هو، بلغة فيزيولوجيّة، إنفاق قوة عمل الإنسان، وبوصفه عمل إنسان مجرّد أو شبيه به يخلق قيمة السلع. ومن جهة أخرى، كل عمل هو إنفاق قوة عمل الإنسان بشكل مخصوص ومن أجل غرض محدَّد، وفي هذا، في كونه عملاً مفيداً ملموساً، يُنتج القيْمة الاستعماليّة.[١]

"العمل المجرّد" فصيلة تاريخيّة، لأنه لا ينطبق إلا على الإنتاج السلَعي. وجوده مبني على ما يُعد في نظر ماركس بعض الخصائص الحميمة للرأسماليّة. إن الرأسماليّة نظام مَرن أكثر من أي نظام سبقه، تتطلب أن تكون قوة العمل على درجة عالية من الحركة، وقابلة للتكيف لأنواع مختلفة من العمل؛ وبعبارة ماركس، "العمل على العموم"، العمل بلا **مضاف إليه**، نقطة البداية في الاقتصاد السياسي الحديث، يتحقّق في التطبيق".[٢]

تظهر مشكلة واضحة إذا كان ينبغي قياس العمل المجرد على أساس وحدات الوقت كأسلوب لحساب القيْمة التبادليّة. سوف يتبين أنه يلزم من هذا أن عاملاً عاطلاً أو كسولاً، ينفق وقتاً طويلاً لإنتاج سلعة معيّنة، سوف ينتج سلعة أعلى قيمة من رجل نشيط أو مجتهد ينجز المَهَمّة ذاتها في وقت أقصر.[٣]

لكن ماركس يؤكد أن المفهوم لا ينطبق على أي عمل فرديّ مخصوص، بل على وقت العمل "اللازم اجتماعيّاً". وهذا هو كميّة الوقت المطلوب لإنتاج سلعة في ظروف إنتاجيّة سويّة أو اعتياديّة، و"بالدرجة المتوسطة من المهارة والكثافة" السائدة في زمن معين في صناعة مخصوصة. يمكن بسهولة إلى حدّ ما، في

---

[1] **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٤٧؛ **لعمل** *Werk*، المجلد ٢٣، ص. ٦١.

[2] **إسهام في نقد الاقتصاد السياسي***Contribution to the Critique of Political Economy*، ص. ٢٩٩.

[3] يطرح العمل الماهر أيضاً مصدراً للصعوبة. لكن ماركس يرى أن كل الأعمال الماهرة يمكن تحويلها إلى وحدات وقت عمل غير ماهر أو "بسيط". وتمثل لمهارة في العادة نتائج فترة معيّنة من التدريب؛ من الضروري، لتحويل عمل ماهر إلى عمل بسيط، تقويم كميّة العمل (التي يصرفها هو والذين يشرفون على تدريبه) التي تدخل في عمليّة التدريب. لكن في رأي ماركس، تميل الرأسماليّة في النهاية إلى الاستغناء عن العمل الماهر في أيّة حالة، من خلال المكنَنَة المتزايدة. قارن: *The Theory of Capitalist:* Paul M. Sweezy *Development*. (نيويورك، ١٩٥٤) صص. ٤٢ ــ ٤.

رأي ماركس، تحديد وقت العمل اللازم اجتماعيّاً ، من خلال دراسة تجريبيّة. ويمكن أن يُنقص التحسُّن التقني المفاجئ كميّة العمل اللازمة اجتماعيّاً المطلوبة لإنتاج سلعة مخصوصة، وسوف يؤدي، إذن، إلى نقص مطابق في قيمتها.[١]

عُرِض هذا التحليل كله، ومعه مناقشة ماركس القيْمة الفائضة *Surplus value*، في المجلد الأول من **رأس المال**.[٢] يجب تأكيد أن معالجة ماركس القيْمة والقيْمة الفائضة في هذه المرحلة مكتوبة بعناية في مستوى مجرَّد جدّاً. يشرع ماركس في "تقليل أهميّة جميع الظواهر التي تخفي دور الآليّة الداخليّة" للرأسماليّة. وقد أدى الإخفاق في تقدير هذا إلى ظهور عدد من المفاهيم الخاطئة، ومن جملتها المفهوم الذي لا يسمح فيه ماركس بأي دور **للطلب** *Demand*. فخلال معظم مناقشة ماركس في المجلد الأول يتخذ موقفاً يكون فيه العرض والطلب متوازنين. لا يجهل ماركس أهميّة الطلب؛ لكن يلزم من نظريّة العمل عن القيْمة أن الطلب لا يحدِّد القيْمة، على الرغم من أنه يمكن أن يؤثِّر في الأسعار.[٣] الطلب، في رأي ماركس، له أعظم القيْمة بالنسبة لتخصيص قوة العمل لقطاعات الاقتصاد المختلفة. إذا أصبح الطلب على سلعة معيّنة زائداً بصورة خاصة، فإن منتجي السلع الأخرى سيُدفعون عندئذ إلى الانتقال إلى إنتاج تلك السلعة. وعندئذ تتناقص الزيادة في الأسعار، التي جاءت بعد زيادة الطلب، لكي تقترب من قيمتها.[٤] لكن الطلب ليس المتغير المستقل بالصورة التي يراها بعض علماء الاقتصاد: "العرض والطلب يفترضان وجود طبقات مختلفة وأقسام من الطبقات تتوزع دخل المجتمع الكلّي وتستهلكه فيما بينها كدخل، وعندئذ تجعل الدخل يخلق الطلب".[٥]

يلزم من تحليل القيْمة التبادليّة السابق أن المنتوجات تبدَّل بقيَمها: أعني تبعاً لكميّة وقت العمل اللازم المتجسِّد فيها.[٦] يرفض ماركس الفكرة بأن الرأسماليين يستمدون أرباحهم من أي نوع من الغشّ وعدم الاستقامة. فعلى الرغم من أن رأسمالياً معيّناً يمكن عن طريق صفقات البيع والشراء أن يجني مالاً باستغلال التغيرات المفاجئة في السوق، مثل الزيادة المفاجئة في الطلب على منتوجه، لا يمكن بهذه الصورة تفسير وجود الربح في الاقتصاد ككل. يرى ماركس أن الرأسمالي يشتري وسطيّاً العمل ويبيع السلع بقيمتها الحقيقيّة. وعلى حدّ قوله، "يجب على الرأسمالي أن يشتري سلعة بقيمتها، ويبيعها بقيمتها، ومع ذلك، يجب في نهاية العمليّة أن يسحب من التداول قيمة أكبر من القيْمة التي ألقاها فيه في البداية".[٧]

---

[1] يورد ماركس حالةَ صناعة الألبسة الإنجليزيّة مثالاً على تأثير التبدل التقني في هذا الاتجاه. فهنا أدى إدخال الأنوال الكهربائيّة إلى تخفيض وقت العمل اللازم لنسيج الخيوط ثياباً بحوالي ٥٠%. ظل النسّاج أو الحائك اليدويّ يحتاج كميّة الوقت ذاتها كما كان الحال من قبل "لكن المنتوج من ساعة من عمله الفردي كان يمثل بعد التبدّل نصف ساعة من العمل الاجتماعي، ونتيجة لهذا هبطت قيمته إلى نصف قيمته السابقة"، **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٣٩؛ **العمل** *Werke*، المجلد ٢٣، ص. ٥٣.

[2] **رأس المال**، المجلد ١، صص. ٥٠٨ وما يليها.

[3] **أعمال مختارة**، المجلد ١، صص. ٨٤ وما يليها.

[4] **رأس المال**، المجلد ٣، صص ١٨١ ــ ٩٥. قارن: ميك، ص. ١٧٨.

[5] **رأس المال**، المجلد ٣. ص. ١٩١.

[6] يصح هذا القول فقط بناء على النموذج البسيط الذي يستخدمه ماركس في المجلد الأول من **رأس المال**؛ غالباً ما يوجد في العالم الواقعي فروق كبيرة بين القيَم والأسعار.

[7] **رأس المال**، المجلد ١، ص. ١٦٦.

يحل ماركس هذا التناقض الظاهري بالرجوع إلى ذلك الظرف التاريخي الذي هو الأساس الـــلازم للرأسماليّة، وهو كون العمال "أحراراً" في بيع عملهم في السوق المفتوحة. ويعني هذا أن قوة العمل ذاتها هي سلعة، تباع وتشرى في السوق. وبهذه الصورة تحدَّد قيمتها، مثل قيمة أيّة سلعة أخرى، بوقت العمل اللازم اجتماعياً لإنتاجها. تتضمن قوة عمل الإنسان إنفاق الطاقة الجسميّة، التي يجب أن تُستعاد أو أن تعوَّض أو تجدَّد. ولتجديد الطاقة المنفَقَة في العمل، يجب تزويد العامل بمتطلبات وجوده كمتعضيّة تؤدي وظيفتها، كفرد عامل ـــ الغذاء، واللباس، والمأوى له ولعائلته. وقت العمل اللازم اجتماعياً لإنتاج ضرورات حياة العامل هو قيمة قوة عمل العامل. يمكن إذن إرجاع أو اختزال قيمة هذا الأخير (العامل) إلى كميّة من السلع قابلـــة للتحديد: تلك التي يتطلبها العامل ليستطيع البقاء على قيد الحياة والإنتاج من جديد. "يبيع العامل لرأس المال عمله ذاته... يغرّبه *alienate it*. والثمن الذي يقبضه هو قيمة هذا التغريب".[١]

تسمح ظروف التصنيع الحديث والإنتاج الصناعي للعامل بأن ينتج، في يوم العمل المتوسط، أكثر جداً مما يلزم لتغطية نفقة أو كلفة بقائه حياً. أعني أن جزءاً فقط من يوم العمل يجب إنفاقه لإنتاج ما يساوي قيمة العامل الخاصّة. إذا كان طول يوم العمل، مثلاً، عشر ساعات، وإذا كان العامل ينتج ما قيمته مساوية لقيمته الخاصّة في نصف ذلك الوقت، فعندئذ تكون الساعات الخمس الباقية إنتاجاً فائـــضاً، يمكـــن أن يتملكـــه الرأسمالي. يسمي ماركس هذه النسبة بين العمل الضروري والعمل الفائض "نسبة القيْمة الفائضة" أو "نسبة الاستغلال". ونسبة القيْمة الفائضة، كما في كل مفاهيم ماركس، تملك مرجعاً اجتماعياً لا مرجعاً بيولوجياً. لا يمكن تعريف زمن العمل اللازم "لإنتاج قوة العمل" أو تحديده على أساس فيزيائي أو جسمي محض، لكن يجب تأكيده بالرجوع إلى مقاييس متوقَّعة ثقافياً للمعيشة في المجتمع. "الظروف المناخيّة والطبيعيّة" لهـــا تأثيرها لكن فقط هي مع "الظروف التي تشكلت في ظلها طبقة الفلاحين الأحرار، ونتيجة لذلك، على العادات ودرجة الرفاه التي تشكلت فيها هذه الطبقة".[٢]

القيْمة الفائضة هي مصدر الربح. الربح، إذا أردنا، هو التعبير "السطحي" المنظور عن القيْمة الفائضة؛ هو "شكل مقلوب من القيْمة الفائضة، شكل يلاحَظ فيه أصل القيْمة الفائضة وسرُّ وجودها ثم يزولان".[٣] يهدف التحليل الذي يقدمه ماركس في المجلد الأول من **رأس المال** إلى إزالة هذا القناع، ولا يتحدث عن العلاقة الفعليّة بين القيْمة الفائضة والربح، التي هي، في العالم التجريبي، علاقة معقّدة. إن المبلغ الذي يجب على الرأسمالي إنفاقه على استخدام العمال ليس سوى جزء واحد من رأس المال الذي يجب عليه أن يوظِّفه في العمليّة الإنتاجيّة. ويتكون الجزء الآخر من الآلات، والموادّ الخام، وصيانة آثاث المعمل، إلخ...، اللازمة للإنتاج. القسم من رأس المال الموظف لشراء موادّ من هذا القبيل، هو "رأس المال الثابت"، بينما ذك القسم الذي يُنفق على الأجور هو "رأس المال المتغير". و"رأس المال المتغير" هو وحده الذي يخلق القيْمة؛ رأس المال الثابت "لا يتعرض، في عمليّة الإنتاج، لأي تبديل كمي في قيمته".[٤] وعلى نقيض نسبة القيْمة الفائضة، التي هي نسبة القيْمة الفائضة إلى رأس المال المتغير (ف/ م)، لا يمكن حساب نسبة **الربح** إلا بالرجوع إلى

---

[1] **خطة نقد الاقتصاد السياسي** *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*، صص. ٢٧٠ ـــ ١.

[2] **رأس المال**، المجلد الأول، ص. ١٧١.

[3] **المصدر ذاته**، المجلد الثالث، ص. ٤٧.

[4] **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٢٠٩.

كل من رأس المال الثابت ورأس المال المتغير. إن نسبة رأس المال الثابت إلى رأس المال المتغير تكوّن "التركيب العضوي" لرأس المال. ولما كانت نسبة **الربح** تعتمد على التركيب العضوي لرأس المال، فإنها تجيء أقل من نسبة القيْمة الفائضة. وتحسب نسبة الربح بهذه المعادلة: الربح= القيْمة الفائضة x رأس المال المتغير

التركيب العضوي

كلما انخفضت نسبة الإنفاق على رأس المال الثابت إلى نسبة رأس المال المتغير، زادت نسبة الربح. [1]

يربط ماركس في المجلد الثالث من **رأس المال** نظريّة القيْمة الفائضة المبسَّطة، التي عرضها في المجلد الأول، بالأسعار الفعليّة. من الواضح، في العالم الواقعي أن التركيب العضوي لرأس المال يتغير كثيراً من صناعة إلى صناعة. في بعض قطاعات الإنتاج، يكون مبلغ رأس المال الثابت المنفق بالنسبة إلى رأس المال المتغير أعلى كثيراً منه في القطاعات الأخرى: مثال ذلك، الإنفاق السنوي الرأسمالي على الآلات وتجهيزات المشروع في صناعة الحديد والصُّلب أكبر جداً منه في صناعة الثياب. تبعاً للنموّذج المبسَّط الوارد في المجلد الأول من رأس المال سوف يؤدي هذا إلى نسَب مختلفة جداً من القيْمة الفائضة، وسوف يؤدي، إذا ارتبط الربح مباشرة بالقيْمة الفائضة، إلى تغيرات ملحوظة في الأرباح بين قطاعات الاقتصاد المختلفة. لكن هذه الحالة من الشؤون، إلا على أساس المدى القصير، لن تكون متلائمة مع تنظيم الاقتصاد الرأسمالي الذي يميل فيه رأس المال دائماً إلى التدفق في تلك القنوات التي تقدّم أعلى مستويات من الربح.

يضع ماركس جانباً الفرضيات المطروحة لأغراض التحليل في المجلد الأول، إذن، ويخلُص إلى أن السلع لا تباع على العموم بقيَمها، لكن تباع وفقاً لما يسميه هو "أسعار إنتاجها". [2] يتحدد **مجموع** الربح الكلي في الاقتصاد بمقدار القيْمة الفائضة التي تُخلق ضمنه، لكن الحصة التي يحصل عليها كل رأسمالي فرد من هذا المجموع ليست متناسبة مع نسبة القيْمة الفائضة التي تحققت ضمن عمله الخاصّ. يقتسم الرأسماليون مجموع القيْمة الفائضة بصورة تتناسب مع رأسمالهم المستثمر، لا بنسبة التركيب العضوي لهذا الرأسمال. "أثمان الإنتاج، بكلمة أخرى، أثمان السلع الحقيقيّة، يمكن حسابها على أساس قسمة مجموع رأس المال الاجتماعي على مجموع القيْمة الفائضة. وسعر الإنتاج يساوي "سعر الكلفة" أو مجموع نفقات الإنتاج (مقدار ما استُهلك من رأس المال الثابت في إنتاج السلعة إضافة إلى رأس المال الذي أنفق على الأجور)، زائداً نسبة الربح الوسطيّة على رأس المال المستخدَم.

ما التأثيرات التي تؤدي إلى بيع السلع بأسعار إنتاجها، وليس بقيمتها؟ يخصِّص ماركس جزءاً كبيراً من المجلد الثالث من **رأس المال** لمناقشة هذه المشكلة. قبل قدوم الرأسماليّة كانت السلع تميل إلى أن تباع فعلاً بقيَمها. لكن البنية التنافسيّة للرأسماليّة وضعت حدّاً لهذا الواقع. يتطور "الربح الوسطي" تاريخياً مع تطور

---

[1] يفترض ماركس هنا عدم دفع أيّة أجرة من قبل الرأسمالي إلى مالك الأرض. وبعبارة ماركس: "تقدَّر ملكيّة الأرض = صفراً". ويتحول ماركس إلى هذه المشكلة (مشكلة الأرض) في الجزء الثالث من رأس المال.

[2] إنما تركز معظم الانتقاد لاقتصاديات ماركس على العلاقة بين القيَم والأسعار. قارن Paul Sweezy: انتقاد Böhem – Bowerk **لماركس** (نيويورك، ١٩٤٩). وتوجد مناقشتان حديثتان لاقتصاديات ماركس: Murray Wolfsom، **إعادة تقدير اقتصاديات ماركس** (نيويورك، ١٩٦٤)؛ وFred M. Gottheil: **تنبؤات ماركس الاقتصاديّة** (ايفانستن، ١٩٦٦).

الرأسماليّة ذاتها. إذا قطاعٌ من قطاعات الإنتاج، بعد أن صار له نسبة أعلى من رأس المال المتغير على رأس المال الثابت، يخلق نسبة عالية جداً من القيْمة الفائضة والربح، فعندئذ:

... ينسحب رأس المال من الحقول التي تقل فيها نسَب الربح ويغزو الحقول الأخرى التي تدرّ ربحاً أعلى. بوساطة تدفق رأس المال هذا إلى الداخل والخارج، وبكلمة موجزة، بوساطة توزعه بين مختلف الحقول تبعاً لارتفاع نسبة الربح هنا وانخفاضها هناك، يجلب نسبة عرض إلى الطلب بصورة أن الربح الوسطي في مختلف حقول الإنتاج يصبح هو ذاته؛ تتحوَّل القيم إلى أسعار إنتاج. تتم عمليّة التوازن هذه بوساطة رأس المال بصورة تامة تقريباً بمقدار تقدّم النموّ الرأسمالي في أمة معيّنة: وبكلمة أخرى، بمقدار ما تتكيــف الظروف في البلدان المعنيّة لأسلوب الإنتاج الرأسمالي.[١]

هناك ظرفان يسهِّلان هذه العمليّة: سيولة رأس المال، وحركيّة العمل. يقتضي الظرف الأول "حريّة تجاريّة تامة في داخل المجتمع" وإلغاء الامتياز الاحتكاري الإقطاعي. وتَقوَى أكثر بنموّ نظام القروض الذي يؤدّي إلى تركيز رأس المال بدلاً من السماح له بالبقاء في أيدي الرأسماليين الأفراد. ويعتمد الظرف الثاني، المتضمن حركيّة العمل، على مجموعة مألوفة من الأحوال: "تحرير" العمل من علاقات ملكيّة وسائل الإنتاج والعلاقات الموضعيّة، واختزال المهارات الحرَفيّة إلى عمل غير ماهر يسمح للعمال بالانتقال من عمل إلى آخر من دون صعوبة. وبهذه الصورة يرتبط نموّ النسبة الوسطيّة من الربح ارتباطاً داخليّاً بالبُنية الاقتصاديّة للإنتاج الرأسمالي.

يواصل ماركس تأكيد أن نظريّة القيْمة الفائضة المعروضة في المجلد الأول من **رأس المال** هـــي أساس التحليل الوارد في المجلد الثالث. مهما كان تعقيد العلاقة بين الأسعار والقيْمة فإن الأولى تعتمد ،مع ذلك، على الأخيرة. وأيّة زيادة أو نقصان في مجموع القيْمة الفائضة سوف يؤثر في أسعار الإنتاج. والقسم الأكبر من الانتقاد الذي وجهه الاقتصاديون، لاحقًا، إلى موقف ماركس أو رأيه، تركز في أن التنبؤ بالأسعار في غاية الصعوبة باستخدام نظريّة ماركس، لأن الصلة بين القيَم والأسعار متعرِّجة وملتوية جدّاً. لكن يجب تأكيد أن التنبؤ من هذا القبيل، من وجهة نظر كارل ماركس، ذو أهميّة ثانويّة: الوزن التام لنظريته موجّه نحو عرض المبادئ التي تتحكم في عمل الاقتصاد الرأسمالي. يتحرك تحليل ماركس على مستوى محاولة لتعويض تأثير الفصائل الطبيعيّة، مثل الأسعار، والأجور، ونسَب الفائدة، في نظريّة الاقتصاد السياسي، من أجل عرض العلاقة الاجتماعيّة التي تكمن في جذورها. وكما يقول عن هذا:

الطابَع الاجتماعيّ للنشاط، الشكل الاجتماعي للمنتوج، ولمشاركة الفرد في الإنتاج، يظهر كأنه مغترب، كأنه شيء محسوس بالنسبة للفرد... التبادل العموميّ للنشاطات والمنتوجات، الذي أصبح شرطاً لوجود أفــراد مخصوصين والصلة المتبادَلة بينهم، يتخذ شكل شيء، مغرَّب عنهم ومستقل.[٢]

تقوم نظريّة ماركس عن النموّ الرأسماليّ على طبيعة مصادرة رأس المال كما عُرضت في نظريّة القيْمة الفائضة. الصفة العامّة أو المعنى العام لحجة ماركس هي أنه، بينما تكون الرأسماليّة مبنيّة في الأصل حول نظام السوق الحرة الذي يُسمح فيه للسلَع بأن "تجد الطريق إلى قيَمها الخاصّة" على أســاس نــشاط

---

[1] **رأس المال**، المجلد ٣، ص. ١٩٢. **العمل** *Werke*، المجلد ٢٥، ص. ٢٠٦.

[2] **خطة نقد الاقتصاد السياسي** *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*،ص. ٧٥. انظر بعده صص. ٢٢٨ ــ ٩

مشروعات فرديّة، نجد أن النزعة الكامنة في الإنتاج الرأسمالي تقوِّض الظروف التجريبيّة التي يقوم عليها الاقتصاد الرأسمالي.

"التناقضات" الاقتصاديّة في الإنتاج الرأسمالي

البحث عن الربح، في رأي ماركس، جزء حقيقيّ من طبيعة الرأسماليّة؛ "هدف رأس المال ليس العنايةَ بتلبية حاجات معيّنة، بل إنتاج الربح...".[1] لكن توجد في الوقت ذاته في الاقتصاد الرأسمالي بصورة راسخة نزعة بنيويّة نحو خفض نسبة الربح. قبِل معظم الاقتصاديين الكلاسيكيين بهذه الفكرة؛ إن إسهام ماركس، بالصورة التي يعبر بها عنه في صياغته "قانون نزعة نسبة الربح إلى الانخفاض"، مستمَدٌّ من تكامل هذه النظريّة مع تحليله تركيبَ رأس المال العضويّ ، والعلاقةَ بين الأخير والقيْمة الفائضة. يعتمد مقدار الربح الكليّ في الاقتصاد الرأسمالي على القيْمة الفائضة التي تُخلَق ضمنَه: إن نسبة رأس المال الثابت إلى رأس المال المتغير في الاقتصاد بمجموعه تحدِّد نسبة الربح المتوسطة. يتناسب الربح، إذن، بصورة عكسيّة مع التركيب العضوي لرأس المال.

لما كانت الرأسماليّة قائمة على التنافس على الربح يكوِّن التقدم التقني، ومن ضمنه أكثر من كل شيء زيادة مكنَنَة الإنتاج، سلاحاً رئيساً لكل رأسمالي في معركة البقاء في السوق، حيث يستطيع المقاول (رجل الأعمال) الفردي زيادة حصته من الربح المتوافر بإنتاج سعر أرخص من سعر منافسيه. لكن نجاحه في الحصول على أرباح زائدة تحفز الرأسماليين الآخرين على السير على منواله بإدخال تحسينات تقنيّة مشابهة، فينتجون بهذه الصورة توازناً جديداً (وإن كان أيضاً مؤقتاً) يملك فيه كل رأسماليّ نسبة من الإنفاق الرأسمالّي على رأس المال الثابت أعلى من ذي قبل. ولهذا السبب تكون النتيجة العامّة ارتفاعاً في تركيب رأس المال العضوي ، وانخفاضاً في السعر الوسطي للربح.

ليس من الضروري، بطبيعة الحال، أن يقتضي هذا انخفاضاً في مجموع الربح المطلق في الاقتصاد؛ فيمكن لهذا أن يزداد حتى إن انخفض **سعر** العائد أو المردود. يضاف إلى هذا، أنه توجد عوامل متنوعة يرى ماركس أنها تقاوم نزعة سعر الربح إلى الانخفاض. وهذه هي تلك التي إما أن تؤخِّر الزيادة النسبيّة في رأس المال الثابت أو، ما هو بمثابة الوجه الآخر للعملة، تزيد نسبة القيْمة الفائضة. إن زيادة الإنفاق على رأس المال الثابت تتماشى في كثير من الأحيان مع الزيادة في إنتاجيّة العمل، الأمر الذي يُنقص عندئذ بصورة فعليّة قيمة الوحدة النسبيّة من رأس المال الثابت. ويمكن من ثَمَّ أن يحافظ على ثبات نسبة الربح، أو حتى أن يزيدها: "بالنسبة لرأس المال الكليّ، لا تزيد قيمة رأس المال الثابت بنسبة زيادة حجمه المادي ذاتها...".[2] يكون الأسلوب الآخر من إعاقة انخفاض نسبة الربح عن طريق التغذية بموادّ رخيصة من خلال التجارة الخارجيّة، التي يكون نتيجتها زيادة سعر القيْمة الفائضة إذا استُخدمت الموادّ الرخيصة لتلبية حاجات معيشة العمال، ولتخفيض قيمة رأس المال الثابت. لكن ماركس يؤكد أكثر التأكيد تلك القوى الموازِنة العائقة انخفاضَ نسبة الربح التي تتضمن تكثيف استغلال العمل. وهذا يشمل إطالة يوم العمل، وخفض الأجور إلى

---

[1] **رأس المال**، المجلد ٣، ص. ٥٢١.

[2] **رأس المال**، المجلد ٣، ص. ٢٣٠، قارن أيضاً، Seezy: **نظرية النمو الرأسمالي**. *Theory of Capitalist Developoment*, pp. 98.

أقل من قيمتها. وإذا تساوت الأمور الأخرى تؤدي إطالة يوم العمل، التي كانت ظاهرة تجريبيّة محدَّدة خلال السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، إلى ارتفاع نسبة القيْمة الفائضة. ويمكن أن تزداد إنتاجيّة العمل بالنسبة لرأس المال الثابت هي أيضاً، وتزداد نسبة القيْمة الفائضة من خلال استخدام مكثَّف أكثر المكائنَ الموجودة ــ بتسريع عملها مثلاً، أو باستخدامها أربعاً وعشرين ساعة كلّ يوم من خلال نوع من نظام تبديل العمال. وليس خفض الأجور الاضطراري في العادة سوى تدبير مؤقت، وليس له آثار طويلة الأمد في نسبة الربح. وبينما يعامل أرباب العمل الأجور كجزء من التكلفات، ويميلون إلى تقليصها متى كان ذاك ممكناً، يلزم من تحليل ماركس العامّ أن الأجور تتحدَّد أساساً بقوى السوق، لا بقيود قاهرة من جانب الرأسماليين.

والأزمات الدوريّة التي تحدث بانتظام في الرأسماليّة هي، في رأي ماركس، أوضح دليل على "التناقضات" الداخليّة في النظام الرأسماليّ. لكن ماركس لم يكتب وصفاً منتظِماً لأزمات الرأسماليّة، وأخذ برأي أن الأزمات هي النتيجة النهائيّة لمجموعات مختلفة من العوامل الممكنة، ويجب عدم تفسيرها على أساس أيّة عمليّة سببيّة بسيطة. ولا يقوم بأيّة محاولة لتعقُّب سلسلة الأسباب المضاعفة التي تسرِّع الأزمات فعلاً. لم يكن من الممكن القيام بمَهَمة من هذا القبيل إلا على خلفيّة الحركات العامّة للإنتاج الرأسماليّ.[1] ويقتصر تحليل ماركس، إذن، على وصف العوامل الأساسيّة في الاقتصاد الرأسماليّ التي تكمن خلف نزعته إلى الأزمات المنتظِمة.

الإنتاج السلعي أينما وُجد في أشكال المجتمع السابق للرأسماليّة، ولا سيما قبل انتشار استعمال النقود، يقتضي مبادلةً مباشرة بين أفراد أو جماعات كانوا بصورة عامّة على علم أحدهم بحاجات الآخر، وكانوا ينتجون تلبية لتلك الحاجات. في الأشكال البدائيّة من إنتاج السِّلع، بكلمة أخرى، يُدار التبادل لمصالح القيْمة الاستعماليّة، وتقدِّم معرفة الحاجات مصدراً للتنظيم يربط العرض بالطلب. لكن عندما يصبح إنتاج السلع أكثر انتشاراً بالتدريج، أعني، مع تقدم الرأسماليّة، ينقطع هذا الرباط التنظيمي. ويلعب استعمال النقود دوراً مهماً في هذا، فيسمح للطرفين بتبادل صفقات من أجل العمل بصورة حرة إلى درجة أعظم جداً مما يمكن حدوثه في التبادل العيني (السلع مقابل السلع). فالرأسماليّة، إذن بمعنى مهم، نظام "فوضويّ"،[2] لأن السوق لا ينظَّم من قبل أيّة وكالة محدَّدة تربط الإنتاج بالاستهلاك. وهي أيضاً نظام يتوسّع من داخله، ومحركه الأساسيّ هو السعي بلا انقطاع إلى الربح. ولما كان الدافع إلى الربح هو المسيطر فإن أي وضع ينطوي على عدم توازن بارز بين حجم السلع المنتوجة وقابليّة بيعها بنسبة الربح المتوسطة، يكوّن أزمة للنظام. والرأسماليّة هي أول نظام في تاريخ البشر يمكن أن تحصل فيه زيادة كبيرة في حجم الإنتاج الزائد. وهذه طبعاً زيادة في الإنتاج عن الحدّ على أساس متطلبات الاقتصاد الرأسمالي، هي زيادة الإنتاج على أساس قيَم التبادل وليس على أساس قيَم الاستعمال: السِّلع التي "لا تباع" يمكن في العادة استعمالها، لكن متى ما لم يصل المردود على

---

[1] **نظريات القيْمة الفائضة**، المحرران، Bonner و Burns صص. ٣٧٦ ــ ٩١.

[2] لا يعني هذا عدم وجود نظام في عمليات السوق، بل يعني فقط أن المبادئ التي تتحكم في السوق تفعل فعلها خارج سيطرة الناس الواعية، كما لو أن "يداً غير منظورة، خفيّة"، تنظمها على حد قول آدم سميث في عبارته المشهورة.

المبلغ المستثمَر إلى المستوى الكافي، فإن **أسلوب العمل الرأسمالي** يتقوّض فيصبح الإنتاج محدوداً بجزء من قدرته على الرغم من أن "المنتوج لا يكفي لإرضاء احتياجات الجمهور الكبير، وفق مستوى إنساني كريم". [١]

الأزمة هي مجرد زيادة الإنتاج أكثر مما يمكن أن يستوعبه السوق، وتظل تعطي نسبة مناسبة من الربح. وحالما يحصل الفيض في الإنتاج، ولو في قسم واحد من الاقتصاد، فإنه يستطيع أن يطلق دائرة فاسدة من ردود الفعل. مع انخفاض نسبة الربح، يهبط الاستثمار، ولابدّ من الاستغناء عن جزء من قوّة العمل، مما يؤدي إلى نقص في القدرة الشرائيّة عند المستهلك، مسبِّباً انخفاضاً آخر في نسبة الربح، وهكذا.. وتستمر الحركة اللولبيّة إلى أن تزداد البطالة، وتنخفض أجور من ظلوا في العمل إلى مستوى يستدعي نشوء ظروف جديدة لخلق نسبة زائدة من القيْمة الفائضة. وتكون النتيجة ظهور حافز لاستئناف الاستثمار. وفي أثنـــاء الأزمة يخرج من السوق بعض أصحاب المشروعات الأقلّ كفاءة أو فعاليّة؛ ويستطيع أولئك الذين يبقَــون الاستيلاء عندئذ على حصتهم من السوق، ويصبحون في وضع الشروع بفترة جديدة من التوسُّع. وهكــذا تتجدّد الدورة، وينطلق طور آخر تصاعديّ.

الأزمات لا تمثل إذن "إخفاق" النظام الرأسمالي، بل على النقيض، تشكل الآليّة المنظِّمة التي تمكِّن النظام من تجاوز الذبذبات التي تتعرض لها الرأسماليّة. إن نتيجة الأزمة هي استعادة التوازن، وجعلُ المزيد من النموّ ممكناً. "الأزمات"، بعبارة ماركس، "حلول مؤقتة واضطراريّة للتناقضات القائمة، هي فورات عنيفة تستعيد مؤقتاً "التوازن المضطرب". [٢] ولما كانت نزعة نسبة الربح نحو الهبوط قائمة دائماً، يوجد في أيّة حالة ضغط على الأرباح في جميع مراحل النموّ الرأسمالي. ونتيجة الأزمة هي التسريع في تمركز رأس المال، مما يعزِّز النظام مؤقتاً. [٣] الأزمات ملازمة للرأسماليّة، لأنه بينما يكون كل دافع الإنتاج الرأسمالي نحو تنمية غير مشروطة للقوى الإنتاجيّة في المجتمع، فإن علاقات الإنتاج، القائمة على علاقات طبقيّة استغلاليّة، تتظَّم حول توسيع رأس المال وحده. وبهذه الصورة يصل ماركس إلى خاتمته المشهورة:

الحاجز الحقيقي للإنتاج الرأسمالي هو **رأس المال ذاته**. هو أن رأس المال وتوسُّعه الذاتي يظهران كنقطتي البداية والنهاية، كدافع للإنتاج وهدف له؛ الإنتاج هو مجرد إنتاج لـ**رأس المال**، وليس العكس؛ وسيلة الإنتاج هي وسيلة لتوسيع دائم لعمليّة حياة **مجتمع** المنتجين. [٤]

أطروحة "الإفقار"

زُعم في بعض الأحيان أن ماركس يتصور الانحلال النهائي للنظام الرأسماليّ بشكل أزمة خانقة لا يستطيع النظام الخروج منها. على الرغم من أن ماركس يلاحظ في **البيان الشيوعي** أن الأزمات "في حدوثها الدوريّ تضع، بصورة تزداد تهديداً، وجود المجتمع البرجوازي برمته موضع تساؤل"، فإنه لا يتنبأ في أي مكان من

---

[1] **رأس المال**، المجلد ٣، ص. ٢٥٢؛ انظر أيضاً ملاحظة ماركس عن "التناقضات" بين وضع العامل كمنتج، ووضعه كمستهلك، **رأس المال**، المجلد ٢، ص، ٣١٦، يرفض ماركس النظريات الساذَجة عن "الاستهلاك المنخفض عن الحاجة" في أيامه، انظر ملاحظاته على Rodbertus، **رأس المال**، المجلد ٢ ، صص. ٤١٠ ــ ٤١١.

[2] **رأس المال**، المجلد ٣، ص. ٢٤٤.

[3] **المصدر ذاته**، المجلد ٢، صص. ٧٥ ــ ٧.

[4] **رأس المال**، المجلد ٣، ص. ٢٤٥؛*Werke*، المجلد ٢٥، ص.٢٦٠.

كتاباته بصورة خصوصيّة بأيّة أزمة مدمِّرة نهائيّة.[1] يضاف إلى هذا أن التنبؤ من هذا القبيل يصعب أن يتلاءم مع مفهوم وظيفة إعادة التوازن من قبَل الأزمات. وعلى الرغم من أن ماركس كان حتماً يؤمن بأن الرأسماليّة لا تستطيع إدامة نفسها إلى الأبد، فإن طبيعة انحلالها تعتمد على القوانين التي تتحكم في نموّها وعلى الظروف التاريخيّة النوعيّة التي يمكن معرفتها بصورة مسبَّقة. لكن الأزمات تؤدّي فعلاً دوراً مهماً في تغذية الوعي الثوري أو تشجيعه ، لأنها توضح بصورة دراميّة الوضع الطبقي المــشترَك للبروليتاريـــا، وخصوصاً لأنها تميل إلى الحدوث بصورة كساد حادّ عَقبَ فترة من الازدهار النسبيّ للطبقة العاملة تكون فيها البطالة منخفضة، والأجور مرتفعة.[2]

يندر في الاقتصاد الرأسمالي أن تسود ظروف قريبة من التشغيل التامّ. ووجود مجموعة من العاطلين بصورة مزمنة، "جيش الاحتياط" الصناعي، ضروريّ للرأسماليّة. وقد بيَّن ماركس أن من جوانب الرأسماليّة الجوهريّة أن قوة العمل ذاتها سلعة؛ لكن قوة العمل تختلف بوضوح عن السلع الأخرى في أنه لا يوجد عامل واضح يمنع فرقًا واسعاً بين سعرها وقيمتها. إذا ارتفع سعر سلعة من النوع الاعتيادي فإن رأس المال سوف يميل عندئذ إلى التدفق لإنتاج تلك السلعة، وسوف يهبط بسعرها في اتجاه قيمتها.[3] لكن لا أحد يستطيع "**إنتاج**" مزيد من العمل عندما يرتفع سعره. يُدخل ماركس هنا مفهوم الجيش الاحتياطي، أو، كما يدعوه في بعض الأحيان، "فائض السكان النسبيّ". والجيش الاحتياطي الصناعي، الذي تمتلئ صفوفه بعمال فُصلوا من أعمالهم بسبب المكنَنَة، يقوم بدور المخفِّض الدائم للأجور. في أثناء فترات الازدهار، حين يزداد الطلب على العمل، يُستوعَب جزء من الجيش الاحتياطي في قوة العمل ولهذا يهبط بالأجور؛ في أحيان أخرى يقدِّم الجــيش الاحتياطي مصدراً ممكناً لعمل رخيص يحول دون أيّة محاولة من جانب الطبقة العاملة لتحسين حظوظها. إن الجيش الاحتياطي هو "رافعة التراكم الرأسماليّ" وهو "شرط لوجود أسلوب الإنتاج الرأسماليّ".[4]

تحليل وضع جيش احتياط العمل الفائض وثيق الصلة بمناقشة ماركس الفقرَ الفيزيائي الذي يُحكَم فيه على شطر كبير من الطبقة العاملة أن يوجد في الرأسماليّة. وقد تركز جدل كبير حول ما يُدعى "**أطروحة الإفقار** *pauperisation*" أو "*emiseration*". فقد كانت هذه الأطروحة بؤرة للكثير من الهجمات الانتقاديّة على تنبؤ ماركس بمستقبل النظام الرأسماليّ.[5] تحوي مناقشة ماركس، لدى تحليل هذه المسألة، موضوعين لا بد من التفريق بينهما. وهناك نزعة إلى دمج هذين في "تنبؤ" مفرد عن مستويات معيشة الطبقة

---

[1] **البيان الشيوعي**، ص. ٣٣٠؛ *werke*، المجلد ٤، صص. ٤٦٧ ــ ٨. أقرب ما يكون ماركس إلى هذا في **خطة نقد الاقتصاد السياسي** *Gru*، ص. ٦٣٦.

[2] **رأس المال**، المجلد ٢، ص. ٤١١.

[3] هذا التحليل الوارد في المجلد ١ من **رأس المال**، هو على أساس نموذج القيْمة المبسَّطة.

[4] **رأس المال**، المجلد الأول، ص. ٦٣٢.

[5] الحقيقة التي لا مجال لإنكارها هي أن مستويات المعيشة للأكثريّة العظمى من السكان العاملين قد ارتفعت في المجتمعات الرأسماليّة في أوربا الغربيّة والولايات المتحدة خلال السنوات المائة الماضية. يوجد هنا نقطة نظريّة لها بعض الأهميّة ولاحظها مختلف النقاد. فبحسب نظريّة ماركس الخاصّة تبدي الأرباح ميلاً إلى الهبوط؛ والآن إذا حدث أن نسبة القيْمة الفائضة بقيت ثابتة، فإن الإنتاجيّة المتزايدة لا بد أن تنتج زيادة في الأجور الواقعيّة للعمل. يحتج روبنسن بقوله: "لا يستطيع ماركس البرهان على ميل الأرباح إلى الهبوط إلا إذا تخلى عن حجته بأن الأجور الواقعيّة تميل إلى البقاء ثابتة؛ جون روبنسن: **مقالة عن الاقتصاديات الماركسيّة**، (لندن، ١٩٦٦)، ص. ٣٦.

العاملة تنطوي على قراءة ماركس قراءة خاطئة شائعة في هذه القضيّة: يخص أحد هذين الموضـــوعين النظريّة بأن مجرى النموّ الرأسماليّ يختص بالفرق النسبيّ المتزايد بين مكاسب الطبقة العاملة ودخل الطبقة الرأسماليّة؛ والموضوع الثاني هو أن نموّ الرأسماليّة ينتج جيشاً احتياطيّاً متزايداً، تُضطر أكثريته إلى العيش في فقر مدقع. هاتان النزعتان مرتبطتان إحداهما بالأخرى. لأن وجود "فائض السكان النسبيّ" هو الذي يمنع الأجور من الارتفاع كثيراً فوق قيمتها. لكن خلط الاثنتين أدى إلى النتيجة غير المقبولة وهي أن ماركس كان يعتقد أن الطبقة العاملة برمتها سوف يزداد هبوط مستواها إلى فقر مادي متزايد. يتحدث مـــاركس عـــن "الاستغلال المتزايد" للعامل مع تقدّم الرأسماليّة، لكن من الواضح أن نسبة الاستغلال (نسبة القيْمة الفائضة) يمكن أن تزداد من دون داع بالضرورة إلى أي تغيير في الأجور الواقعيّة لأكثريّة الطبقة العاملة.[1] وفي ما يخصّ الفرق النسبيّ المتزايد بين مكاسب العمل ومكاسب رأس المال، تقتصر أطروحة ماركس الرئيسة على أنه، بحسب النظريّة العامّة للقيمة الفائضة الواردة في **رأس المال**، بينما يزداد تراكم ثروة الطبقة الرأسماليّة، لا يمكن لأجور الطبقة العاملة أن ترتفع كثيراً فوق مستوى الكفاف.[2] إن الذي يعُدُّه ماركس نتائج الرأسماليّة للطبقة العاملة برمتها في **رأس المال** يتضمن الإشارة إلى آثار تقسيم العمل التغريبيّة التي تعمل على "تشويه العامل وتحويله إلى قطعة من إنسان، وتهبط بمكانته إلى مستوى جزء صغير في آلة، وتدمِّر محتوى العمل بألمه، وتغرِّبه *(entfremden)* عن إمكانات عمليّة العمل الروحيّة...".[3]

لكن الزيادة في "الكُتلة النسبيّة لجيش الاحتياط الصناعيّ" هي التي تنتج المزيد من الإفقار المزمن؛ يدعو ماركس هذه الظاهرة "القانون العام المطلق للتراكم الرأسماليّ"، مبيِّناً أنه "كبقيّة القوانين الأخرى يتعدل في عمله بوساطة ظروف كثيرة". الإفقار هو مشفى جيش العمل النـــشيط، والعـــائق لجـــيش الـــصناعة الاحتياطيّ".[4] إن معظم أسوأ أشكال الاستغلال الماديّ تتركز في هذه الجماعة الأخيرة التي ينمو بينها "تراكم الشقاء، وألم العمل، والعبوديّة، والجهل، والوحشيّة، والتفسخ الأخلاقي...".[5] وهكذا يظهر طابَع الرأسماليّة المتناقض في تراكم الثروة في "محور"، وفي تراكم الفقر والشقاء في "محور" آخر.

التركيز والتمركز

ترتبط زيادة التركيب العضوي لرأس المال، التي تحصل مع تقدم الرأسماليّة، ارتباطًا وثيقاً بنزعة نحو تركيز رأس المال وتمركزه. يشير "التركيز" إلى العمليّة التي ينجح بها الرأسماليون الفرديون، مع تراكم رأس المال، في توسيع كميّة رأس المال الموجودة تحت تصرفهم. ويشير "التمركز"، من جهة أخرى، إلى عمليّة دمج

---

[1] إذا زادت الإنتاجيّة، لكن انظر الحاشية ٣٥ فوقه.

[2] يشير ماركس إلى أنه حتى في ظل ظروف التوسُّع الرأسمالي الأكثر ملاءمة للطبقة العاملة لا يمكن للزيادات في الأجور أن تزيد أكثر مما يوازي زيادة الأرباح؛ وهكذا حتى عندما ترتفع مستويات معيشة الطبقة العلملة في فترة الازدهار في الاقتصاد، ترتفع أيضًا مستويات معيشة الطبقة الرأسمالية، فتحافظ على الفروق.

[3] **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٦٤٥؛ *We*، المجلد ٢٣ ، ص. ٦٧٤.

[4] **المصدر ذاته**، المجلد ١، ص. ٦٤٤، الرأسماليّة تشغِّل أكثر مما يجب جزءاً من السكان العاملين، وتحتفظ بالجزء الآخر كجيش احتياطي في فقر مدقع أو شبه مدقع، **نظريات القيْمة الفائضة**. المحرر Bonner وBurns ص. ٦٧٥.

[5] **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٦٤٥، *We*، المجلد ٢٣، ص. ٧٥.

رؤوس الأموال القائمة، إلى "تغيير في توزُّع رأس المال المتوافر".[1] وتؤدي كلتاهما إلى إقامة وحدات إنتاجيّة أوسع فأوسع. ويقتضي طابَع الرأسماليّة التنافسيّ أن على المنتجين أن يسعَوا بصورة دائمة إلى كسر أسعار منافسيهم. ويتمتع الرأسماليون الذين يديرون المنظمات الكبرى بأفضليّات مختلفة على المنتج الصغير تتيح لهم، بصورة عامة، الانتصار على الأخير. وكلما عظمت الموارد تحت تصرف المقاول الفرد (ربّ العمل) زادت قدرته على الإنتاج بفعاليّة، لأنه يستطيع إدخال توفيرات في التكلفات، ويستطيع بسهولة أكبر مقاومة المعيقات كتلك التي تأتي بعد انكماشات السوق المؤقتة، وبهذه الصورة، تميل الوحدات الكبرى، كقاعدة عامة، إلى طرد الوحدات الصغرى من السوق وإلى امتصاص رأسمالها.

يزداد التمركز بوساطة نظام القروض (الاعتمادات) وتُعَدّ المصارف أهم قطاعاته. فالمصرف يمركز رأس المال المقرضين (الدائنين) النقديّ ويعمل على تمركز المستقرضين (المدينين)، بينما تميل المصارف ذاتها أيضاً إلى اندماج بعضها مع البعض الآخر لتكوين نظام ماليّ واحد. هذه العمليّة كلها "تتحول في النهاية إلى آليّة اجتماعيّة ضخمة لتمركز رؤوس الأموال".[2] إن توسع نظام القروض، بينما يكوِّن "أحد أكثر الوسائل فعاليّة للأزمات والغش" ضمن النظام الرأسمالي، يقضي في الوقت ذاته على توزُّع رأس المال بين أيدي الرأسماليين الفرديين. يقضي نظام القروض "على الطابَع الخاصّ لرأس المال، وبهذه الصورة، ينطوي في ذاته، لكن في ذاته فقط، على إلغاء رأس المال ذاته". وبإدخال مختلف أشكال القروض المتداوَلة التي تقوم مقام النقود، يبرهن النظام المصرفي على أن "النقود ليست في الواقع شيئاً سوى التعبير الخاصّ عن الطابَع الاجتماعي للعمل ومنتوجاته...". ونظام القروض، كما هو، هو ذاته مشروع رأسماليّ، لأنه منظَّم على أسس الربح الخاصّ الذي يأتي من الفائدة المفروضة على القروض؛ لكن نظام القروض، لكونه يمهِّد لتنسيق الاقتصاد المتمركز، "سوف يقوم مقام الرافعة في أثناء التحوُّل من أسلوب الإنتاج الرأسمالي إلى أسلوب إنتاج العمل المتشارك *associated labour*...".[3]

يتماشى توسّع نظام القروض مع شكل خاصّ من تمركز رأس مال الشركات: ذاك الذي يتمثل في نموّ الشركات المساهمة. وهذا هو، في رأي ماركس، نوع التنظيم الاقتصادي الذي يلائم أعظم الملاءمة التمركز على نطاق واسع، و يمثِّل "النموّ النهائي للإنتاج الرأسمالي." والشركة المساهمة التي تقوم بالفصل بين الرأسمالي الفرد والمنظمة الإنتاجيّة، تمثل "إلغاء أسلوب الإنتاج الرأسمالي داخل أسلوب الإنتاج الرأسمالي ذاته".[4] إن الفصل بين مالكي رأس المال ومديري الأعمال يبرهن على عدم لزوم زمرة الأولين، الذين لا يؤدّون الآن أي دور في عمليّة الإنتاج. يصبح الطابَع الاجتماعي للإنتاج ظاهراً في الشركة المساهمة. ولهذا السبب تظهركأمر متناقض مقدرةُ عدد قليل من الأفراد، من خلال ملكيتهم الخاصّة لرأس المال، على تملك الكثير من الثروة الناتجة. ومع ذلك ليست الشركة المساهمة سوى شكل انتقالي لأنها، ما دامت لا تزال مرتبطة برأس المال المولِّد للفائدة، مشبوكة على حدود النظام الرأسمالي". يضاف إلى هذا أن نموّ شركات

---

[1] **المصدر ذاته**، المجلد ١، ص. ٦٢٥.

[2] **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٦٢٦.

[3] المقتبسات الأربعة السابقة كلها من **رأس المال**، المجلد. ٣، ص. ٥٩٣.

[4] **رأس المال**، المجلد ٣، ص. ٤٢٩.

كبيرة جداً من هذا النوع يمكن أن يؤدي إلى السيطرة الاحتكاريّة على قطاعات خاصة من الصناعة، مما يخلق أساساً لمختلف أنواع العلاقات الاستغلاليّة الجديدة.[1]

يبين **رأس المال** بالتفصيل أن الرأسماليّة، كما في الحالة التي سبقتها في تاريخ أوربا الغربيّة، هي في صميمها نظام غير مستقر، مبني على تناقضات لا يمكن حلّها إلا من خلال تغييرات تقوّضها في آخر المطاف ــ تنجم هذه التناقضات أولاً وقبل كل شيء من طابَعها الطبقيّ: من العلاقة غير المتوازية بين العمل المأجور ورأس المال. إن عمل أسلوب الإنتاج الرأسمالي لا بد أن يقود النظام إلى الانحلال. هاهنا يتحدث ماركس مرّة ثانية عن **زوال** الرأسماليّة *Aufhebung* ؛ يجب ألا يُظن أن النزعة التاريخيّة نحو "إلغاء" أسلوب الإنتاج الرأسمالي تدمير للرأسماليّة بالجملة ، تدميرًا يضطر الاشتراكيّة إلى "البدء مجدَّداً". على النقيض، تولِّد نزعة حركة النظام الرأسمالي الكامنة الظروف الاجتماعيّة التي تهيئ من أجل تعاليه الجدلي.

على هذا الأساس، لا تطرح مسألة "حتميّة" الثورة أيّة مشكلات ذات صلة بمعانيها (ابستمولوجيّة معارضة "للواقعيّة"). إن عمليّة نموّ الرأسماليّة تولِّد التبدلات الاجتماعيّة الموضوعيّة التي تخلق، بعلاقة متداخلة مع الوعي الطبقي لدى البروليتاريا، الوعيَ النشيط اللازم لتحويل المجتمع من خلال طريقة التطبيق الثوري *Praxis* .[2] إن الفقر النسبي لجمهور الطبقة العاملة، الشقاء الجسدي الذي يصاب به "جيش الاحتياط"، وانخفاض الأجور السريع، وبروز البطالة التي تحدث في الأزمات، كل هذه تمدّ بمستودع متزايد من الإمكان الثوري. يقدِّم النظام الصناعيّ ذاته مصدراً لإدراك المصلحة الجماعيّة، وأساساً للتنظيم الجمعيّ، لأن المعمل يركز أعداداً كبيرة من العمال ويجمعهم في مكان واحد. تبدأ المنظمات العماليّة على مستوى محليّ، لكنها في آخر المطاف تندمج لتشكيل وحدات قوميّة ويتسع الوعي الذاتي لدى البروليتاريا شيئاً فشيئاً مصاحباً تقويض وضع الرأسمالي المقاول بوساطة تركيز رأس المال وتمركزه. إن اجتماع هذه الظروف يجعل من الممكن إنجاز المجتمع الاشتراكي.

لا تحوي كتابات ماركس برمَّتها أكثر من إشارات جزئيّة أو عابرة عن طبيعة المجتمع الذي سوف يحلّ محلّ الرأسماليّة. يأبى ماركس، في فصله بين موقفه وموقف الاشتراكيّة "الطوبائيّة"، تقديم خطة شاملة لمجتمع المستقبل. النظام الاجتماعي الجديد، بشكل تعالي الرأسماليّة الديالكتيكي ، سوف ينظِّم وفق مبادئ لا يمكن أن يلمحها إلا بصورة غامضة أولئك الذين يحيَون في شكل المجتمع الحالي. إن بناء خطط مفصَّلة عن المجتمع في المستقبل هو مشروع ينتكس إلى المثاليّة الفلسفيّة، لأن خططاً من هذا القبيل لا تملك شيئاً من الواقعيّة سوى في عقل المفكر. وينتج عن هذا أن معظم ما يملك ماركس قوله عن المجتمع الجديد يتعلق بمرحلة تشكيله الأولى التي يظل فيها "مطبوعاً بعلامات الولادة من المجتمع القديم الذي يخرج من رحمه".[3]

---

[1] في شكل "أرستقراطيّة ماليّة جديدة، صنف جديد من الطفيليين بهيئة مروِّجين، ومضاربين ومديرين اسميين فقط؛ نظام كامل من النصب والغش بوساطة تسويق الشركات، وإصدار الأسهم، والمضاربة بالأسهم؛ وهذا إنتاج خاص من دون تحكُّم المُلكيّة الخاصّة؛ **رأس المال**، المجلد ٣، ص. ٤٢٩.

[2] انظر جورج لوكاس (برلين، ١٩٣٢) صص. ٢٢٩ وما بعدها.

[3] **أعمال مختارة**، المجلد ٢، ص. ٢٣.

تشمل المصادر الرئيسة، التي يمكن منها اشتقاق بصيرة إلى آراء ماركس عن المجتمع الاشتراكي، نقطتين منفصلتين جداً في حياته. الأولى تقع في **مخطوطات** ١٨٤٤، والثانية في "نقد برنامج الغوتا"، الذي كُتب في ١٨٧٥، لغة الثانية مباشرة أكثر من لغة الأولى وعمليّة ومريحة، لكن إجمالاً تتشابه الآراء الواردة في الكتابتين.[1] يؤكد ماركس أن المرحلة الأولى من الاشتراكيّة مرحلة تصبح فيها الخصائص **الكامنة** في المجتمع البرجوازي **ظاهرة**: وبعبارة أخرى، تصل الصفات البارزة في الرأسماليّة المفصّلة في **رأس المال** إلى كامل نموّها. وهكذا، نرى أن اشتراكيّة الإنتاج المتضمَّنة من قبل في الرأسماليّة بشكل تمركز متزايد للسوق، نراها قد اكتملت بوضع حد للمُلكيّة الخاصّة. في هذا الطور تصبح المُلكيّة مُلكاً للجماعة، وتوزَّع الأجور وفقاً لمبدأ ثابت. تخصص، من مجموع الإنتاج الاجتماعي، بعض الكميات لتغطية الاحتياجات الجمعيّة لإدارة الإنتاج، وتشغيل المدارس، والمرافق الصحيّة، إلخ ...؛ بينما كل عامل

يسترد من المجتمع ــ بعد حسم الحسومات ــ تماماً ما يعطيه للمجتمع... يتسلم شهادة من المجتمع بأنه قدَّم كذا وكذا كميّة عمل (بعد أن يُحسم من عمله للاعتمادات المشتركة)، وبهذه الشهادة يسحب من المخزون الاجتماعي من وسائل الاستهلاك ما يساوي تكلفة الكميّة ذاتها من العمل.[2]

لكن هذا التنظيم الاجتماعي الجديد يظل محتفظاً بالمبادئ التي ينطوي عليها المجتمع البرجوازي، لأنه يواصل تقدير العلاقات الإنسانيّة على أساس مقياس موضوعي. وبعبارة أخرى، يحافظ على معاملة العمل كقيمة تبادليّة، لكن بدلاً من أن يكون هذا منحصراً في جماعة طبقيّة (البروليتاريا)، يصبح الآن معمَّماً (يشمل الجميع). يظل في هذه المرحلة "يُنظر إلى الناس **كعمال فقط**، ولا شيء آخر يُرى فيهم، لأن كل شيء آخر يهمل".[3] لا يلغى دور **العامل**، لكن يصبح شاملاً كل الناس، وتظل علاقة الُملكيّة الخاصّة علاقة المجتمع بعالَم الأشياء.[4] تحتفظ هذه المرحلة بمجتمع يكون فيه الشيء مسيطراً على الذات، يكون فيه الاغتراب ما يزال مختلطاً بالتشيئ (بمعاملة الناس كأشياء لا حقوق لهم وبلا مشاعر).

وما يصدق على الإنتاج يصدق أيضاً على السياسة. في هذا الحقل، مرة ثانية، تغطي مناقشات ماركس الأكثر أهميّة كل حياته الثقافيّة: فالتحليل الوارد في "نقد برنامج الغوتا *Critique of the Gotha Programme*" يكمل ذاك الذي طوره في تقويمه الانتقادي المبكر لمعالجة الدولة من قبل هيجل، والدليل على أن جوهر آراء ماركس هو ذاته في هذين المصدرين كليهما واضح في هجومه على الدعوة إلى "تحرير أساس الدولة" المتجسدة في برنامج الغوتا، إن انتقاد ماركس هنا يتخذ شكل تكرار الفكرة التي وردت قبل أكثر من ثلاثين سنة في معرض انتقاده هيجل. يشير ماركس إلى أن الدولة "حرّة" تماماً تقريباً في ألمانيا:

---

[1] قارن: Avineri، صص. ٢٢٠ ــ ٣٩، لكن من الخطأ النظر، كما يفعل آفينيري، كشيء واحد إلى مناقشة ماركس الأولى عن "الشيوعيّة الفجّة" ومعالجته الأخيرة المرحلةَ الانتقاليّة من إلغاء المجتمع البرجوازي. مناقشة ماركس المرحلةَ الانتقاليّة هي عن المستقبل، بينما تعد "الشيوعيّة الفجة" بالنظر إلى الماضي من خصائص المراحل ــ الأولى للنظريّة الاشتراكيّة. الشيوعيّة الفجّة ليست نظريّة المرحلة الانتقاليّة.

[2] **أعمال مختارة**، المجلد ٢، ص. ٢٣.

[3] **المصدر ذاته**، المجلد ٢، ص. ٢٤.

[4] **كتابات مبكرة**، ص. ١٥٣.

يجب ألا يكون هدف الحركة العماليّة "تحريرَ" الدولة من المجتمع، بل على النقيض، تحويلَ الدولة "من هيئة مفروضة من فوق المجتمع على المجتمع إلى هيئة خاضعة تماماً له...".[١] لكن الطور الانتقالي الذي يتلو إلغاء الرأسماليّة في البداية سوف ينطوي ثانية على التحقيق الكامل للمبادئ التي لم تتطور إلا جزئياً أو بصورة كاملة في المجتمع البرجوازي ذاته. تكوِّن ديكتاتوريّة البروليتاريا هذه المرحلة المتوسطة، وتمثِّل تمركز السلطة السياسيّة الموجودة من قبل بطريقة أكثر انتشاراً في المجتمع البرجوازي. وهذا يجعل من الممكن تركيز الإنتاج والتوزيع اللذين سبق شرحها من قبل: "سوف تَستخدم البروليتاريا سيطرتها السياسيّة في مصادرة تدريجيّة لكل رأس مال من البرجوازيّة، وتركيز كل أدوات الإنتاج في أيدي الدولة، أي، البروليتاريا المنظمة كطبقة مسيطرة، ولزيادة مجموع القوى الإنتاجيّة بأقصى سرعة ممكنة.[٢]

لا تختفي السلطة "السياسيّة" إلا عندما تكتمل هذه المرحلة. ولا ينطوي إلغاء الدولة، طبعاً، في رأي ماركس، على "انقلاب" مفاجئ في التنظيم الاجتماعي تتلوه إزالة شكل الدولة المركَّز الذي أتينا على ذكره. يكتمل، بدلاً من ذلك، التحوُّل الديالكتيكي للدولة بإخضاعها للمجتمع بصورة أن إدارة الشؤون العامّة تتم من خلال تنظيم المجتمع برمته. يكتشف ماركس إطاراً لهذه العمليّة في **البُنية الاختياريّة** *optative structure* في **كومونة باريس** *Paris Commune*. الجوانب ذات العلاقة متعددة: كان من المقرّر أن تتألف الكومونة من مستشارين يُنتقَون على أساس تصويت عام. وكان من المقرّر "أن يكونوا هيئة عاملة لا برلمانيّة، هيئة تنفيذيّة وتشريعيّة في الوقت ذاته؛ وكان ينبغي أن يكون أفراد الشرطة والقضاة وغيرهم من الموظفين كذلك "منتخَبين ومسؤولين وقابلين للعزل".[٣] ويُتوقع قيام شكل من التنظيم الاجتماعي من هذا القبيل لدى اختفاء الطابَع الطبقي للدولة، والذي بدوره يجعل من الممكن اختفاء الدولة ذاتها ككيان منفصل عن المجتمع المدني. يجب أن يكون واضحاً مدى ابتعاد وجهة النظر هذه عن الفوضويّة التي يقال مراراً إنهما شيء واحد، مثْلٌ بمثْل، *Quid pro que* . في النظريّة الفوضويّة، تُعَدّ دولة كهذه شرّاً ويجب تفكيكها أو القضاء عليها حرفيّاً لأنها تعبر عن السلطة القهريّة لبعض الناس على الناس الآخرين. وموقف ماركس من الدولة متكامل مع آرائه عن المجتمع الرأسمالي عموماً؛ الدولة البرجوازيّة، على الرغم من طابَعها القمعي أو القهري عنصر ضروري في تهيئة الأساس الاجتماعي لتحقيق شكل المجتمع الذي سوف يتعالى على الرأسماليّة. كما لا تصح المساواة بين وجهة نظر ماركس والنظريّة النفعيّة عن الدولة، التي ليس للدولة بحسبها أيّة وظيفة سوى تنظيم العقود الاقتصاديّة.[٤] فهذا المفهوم، بحسب ماركس، لن يؤدي إلا إلى إدامة "حرب الجميع ضد الجميع" في المجتمع المدني، وفي رأيه أن إلغاء الدولة ليس سوى جانب من تحوُّل المجتمع تحوّلاً واسعاً ومديداً.

لما كان الطور الانتقالي للمجتمع الجديد يتضمن تعميم النزعات الكامنة في المجتمع البرجوازي، فمن الممكن وصفه بشيء من التفصيل من قبيل التوقُّع على الأقل. والشيء ذاته لا ينطبق على المجتمع الذي تعالى كلياً على الرأسماليّة، ونتيجة لهذا لا يصوِّر ماركس إلا بخطوط عريضة خصائص المرحلة الثانية من الشيوعيّة. يكون المجتمع، الذي يحلّ محلّ الشكل البرجوازي في مرحلته الانتقاليّة، قد صار مجتمعاً لاطبقياً،

---

[1] **أعمال مختارة**، المجلد ٢، ص. ٣٢.

[2] **البيان الشيوعي**، ص. ١٦٠، **العمل** *Werk* المجلد ٤، ص. ٤٨١

[3] **أعمال مختارة**، المجلد ١، صص.٥١٩ ــ ٥٢٠.

[4] قارن: معالجة دركهام هذه القضيّةَ في **الاشتراكيّة**، صص. ٥٢ وما يليها..

لأن المُلكيّة الخاصّة أُلغيت. لكن حكم السلع الماديّة على الحياة البشريّة برمتها، ومن ثَمَّ التغلب على الاغتراب لا يمكن إنجازه إلا بإلغاء تقسيم العمل كما يوجد في المجتمع البرجوازي. يقول ماركس في **رأس المال**، سوف يحلّ مجتمع المستقبل محلّ عالَم اليوم "بوساطة الفرد المكتمل النموّ، المؤهّل لمجموعة متنوعة من الأعمال".[1] ومن شأن هذا أن يتغلب على مختلف الثنائيات التي تنجُم، بحسب ماركس، من الفروق التي يقتضيها تقسيم العمل: بين البلدة والريف، وبين العمل الفكري والعمل اليدويّ، وهذه هي الخلفيّة للفقرة المشهورة في **الأيديولوجيا الألمانيّة**:

"لأنه حالما يبدأ تقسيم العمل بالقدوم إلى الوجود، يكون لكل إنسان حقل من النشاط محدَّد وحصريّ، يُفرض عليه ولا يستطع الهرَب منه. هو صياد في البرّ، وصياد في البحر، وراع، أو ناقد خطير. ويجب أن يبقى على هذه الصورة إذا أراد ألا يفقد وسيلة عيشه؛ بينما في المجتمع الشيوعي، حيث لا أحد يملك حقلاً واحداً حصرياً من النشاط لكن يستطيع كل أحد أن يعمل في أي فرع يرغب فيه، ينظِّم المجتمع الإنتاج العام، وبهذه الصورة يجعل من الممكن لأحدهم أن يفعل اليوم شيئاً، وغداً شيئاً آخر ، أن يكون صياداً في البر صباحاً، وفي البحر بعد الظهر، أن يرعى الماشيّة في المساء، وينتقد بعد العشاء، مثلما أملك عقلاً، من دون[2] أن أصبح إطلاقاً صياداً في البر أو في البحر، وراعياً أو ناقداً.

يبدو أن المهن الزراعيّة السائدة التي يستخدمها ماركس على سبيل الإيضاح تعطي هذه الرؤية معنى غير واقعي تماماً عندما توضع إلى جانب حقائق الإنتاج الصناعي. لكن ماركس يحافظ على فكرة زوال Aufhebung تقسيم العمل في جميع كتاباته التي تأتي على ذكر المجتمع في المستقبل، ويتصور، في الحقيقة، أن هذا ممكن من خلال **توسيع** الإنتاج الممكنن، وهذا يمثّل ، للمرّة الثانية، نقل أوضاع الميول الباقية من النظام الرأسماليّ، في شكل الإنتاج الآليّ، نقلاً يحرِّر الناس من متطلبات تقسيم العمل الحاليّة:

بنسبة نموّ الصناعة واسعة النطاق، يعتمد خلق الثروة على زمن العمل وكميّة العمل أقل من اعتماده على قوة التقانة المستخدمة في أثناء وقت العمل.. وعندئذ لا يعود عمل الإنسان يظهر كأنه مقيَّد أو محدَّد بعمليّة الإنتاج؛ بدلاً من ذلك يرتبط الإنسان بهذه العمليّة فقط بوصفه مُشْرفاً ومراقباً.

إلغاء تقسيم العمل مطلب مسبَّق وتعبير عن الاغتراب المتعالي معاً. ولا تعود العلاقات الاجتماعيّة في المجتمع الاشتراكي خاضعة لأهواء الأهداف التي هي من خلق البشر.[3]

يجري التنبؤ بالمجتمع الاشتراكي في هذا الجانب الأساسي كما في جوانب أخرى اعتماداً على النموّ التاريخي للرأسماليّة. وقد تعرّض هذا الجانب الحيويّ من فكر ماركس غالباً للتعتيم. المدائح التي أغدقها **البيان الشيوعي** على البرجوازيّة مشهورة: "أنجزت معجزات تتجاوز كثيراً الأهرامات المصريّة والقناطر الرومانيّة، والكاتدرائيات القوطيّة...".[4] لكن المقصود من هذا ليس إنجاز الرأسماليّة التقني وحده: بدلاً من

---

[1] **رأس المال**، المجلد ١، ص. ٤٨٨.

[2] **الأيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٤٥؛ *We*، المجلد ٣، ص. ٣٣٠.

[3] **كتابات مبكرة**، ص. ١٥٥.

[4] **البيان الشيوعي**، ص. ١٣٥.

هذا، يعَدّ توسُّع الرأسماليّة التقني "عَرَضاً للنزعة[1] العموميّة" لدى المجتمع البرجوازيّ التي تميزه عن جميع التشكيلات الاجتماعيّة التي سبقته. المجتمع البرجوازي يضع محل الجماعات المحليّة ذات الاستقلال الذاتي نسبيّاً الذي كان ميزة الأنواع السابقة من المجتمع، يضع محله تقسيماً للعمل يجمع التجمعات المختلفة قومياً وثقافياً، الموجودة سابقاً، في النظام الاقتصادي والاجتماعي ذاته. وفي الوقت ذاته، يزيل المجتمع البرجوازي، عندما يوسِّع مدى الاعتماد المتبادَل بين البشر، الأساطيرَ الثقافيّة الخاصّة والتقاليد التي عاش في ظلها البشر منذ الأزل. في نهاية الأمر، يجلب المجتمع البرجوازي البشريّة كلها، لأول مرة في التاريخ، إلى دائرة نظام اجتماعي واحد، وهذا حقاً "تاريخيّ على مستوى العالم".

ولكن هذا لا يتحقق إلا من خلال فعل السوق وتحويل جميع روابط الاعتماد الشخصيّة (كتلك التي كانت موجودة بشكل روابط الولاء للأمير الإقطاعي) إلى قيمة تبادليّة. إذا نُظر إلى الموضوع في هـذا الضوء يسهل فهم لماذا يكون الكثير من الخلاف حول مشكلة سعر القيْمة بين المجلد١ والمجلد٣ من **رأس المال** في أساسه غير وارد بالنسبة لأغراض الكتاب برمته. وهي توثيق تحوُّل العلاقات البشريّة هذا إلى ظواهر السوق. يفحص التحليل المقدَّم في المجلدات الثلاثة من **رأس المال** بالتفصيل تأثيرات نموّ الرأسماليّة التدريجي الاغترابيّة، ويبين كيف أن تعميم العلاقات الاجتماعيّة الذي حققه المجتمع البرجوازي لم يتحقق إلا باستحالتها إلى علاقات طبقيّة: "إن نقطة الضعف في **رأس المال** هي في أن هذا التطور يحصل بأسلوب متناقض، وفي أن صنع القوى الإنتاجيّة، والثروة العموميّة، والعلم، إلخ... يظهر **كتغريب** للعامل الفرد عن ذاته...".[2]

لما كان لبّ الرأسماليّة ذاته مؤسّساً على العلاقة التناقضيّة، بين رأس المال والعمل المأجور، التي لا تعمِّم بعملها ذاته العاملَ إلا في **ظرف الاغتراب**، فإنها تحوي بين جنباتها قوى تدفعها نحو فَنائها وتمهِّد في الوقت ذاته الطريق إلى تعاليها، *transcendence*.

---

[1] **خطة نقد الاقتصاد السياسي** *Grundrisse der Kritik der politische Ökonomie* صص. ٤٣٨ ــ ٤١، كما يلاحظ ماندل: "اشتراكيّة الإنتاج في ظل النظام الرأسمالي هي أهم وأرقى نتيجة لتعميم أسلوب الإنتاج الرأسمالي؛ Ernest Mandel: **نظريّة الاقتصاد الماركسيّة** (لندن، ١٩٦٨) المجلد ١، ص. ١٧٠.

[2] **خطة نقد الاقتصاد السياسي** *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*، ص. ٤٤٠.

الجزء الثاني

دركهـــايم

٥. أعمال دركهايم المبكِّرة

ليس الانتقال من ماركس إلى دركهايم انتقالاً فقط من جيل مبكِّر من المفكرين الاجتماعيين إلى جيل متأخر؛ هو أيضاً إحداث تغيير كبير في السياق المؤسّساتي والتراث الفكري. كان دركهايم من بين الكتاب الثلاثة الذين يجري الحديث عنهم في هذا الكتاب أقلَّهم تورطاً بصورة مباشرة على مستوى شخصي في الأحداث السياسيّة الكبرى في زمانه: جميع مؤلفاته تقريباً ذات طابَع أكاديمي، وكانت نتيجة لهذا أقلّ انتشاراً إلى حدٍّ كبير من كثير من كتابات ماركس وماكس ويبر وأقلّ نزعةً إلى الدعاية.[1] أضف إلى هذا أن التأثيرات الفكريّة التي كانت ذات الأهميّة العظمى في الإسهام في آراء دركهايم النظريّة تتميز بالانسجام ويسهل تحديدها أكثر من تلك التي شكّلت عمل المؤلفَين الآخَرين.

تأتي التأثيرات المهمة في موقف دركهايم الفكري الناضج بصورة متميزة من خلال التراثات الفكريّة الفرنسيّة. تؤلف التفسيرات المتطابقة التي قدَّمها سان سيمون وكومْتْ عن سقوط النظام الإقطاعي وظهور شكل حديث من المجتمع القاعدةَ الرئيسة لكتابات دركهايم جميعها. وكان من الممكن القول في الحقيقة إن الموضوع الأساسي في عمل دركهايم طوال حياته يُعني بالتوفيق بين مفهوم كومْتْ عن مرحلة المجتمع

---

[1] لكن هذا الحكم لا يمكن إصداره بكثير من الاستعجال. إن مقالة دركهايم المهمة: "الفرديّة والمفكرون"، مجلة *Revue Bleue*، المجلد، ١٠، ١٨٩٨، صص ٦ ــ ١٣، ذات علاقة مباشرة بقضيّة دريفوس، على الرغم من أنها لا تكاد تكون كلها نصّاً سياسيّاً؛ عمل دركهايم مع E. Denis ، خلال الحرب العالَميّة الأولى، على إعداد مختلف وثائق الدعلية ومن ضمنها "**من أراد الحرب** *Qui a voulu la guerre*" (باريس، *1915*) ، و"**ألمانيا فوق الجميع** – *L' Allemagne au dessus de tout*" *(Paris, 1915).*

"الإيجابيّة" وعَرض سان سيمون المختلف جزئياً خصائصَ "النظام الصناعي *industrialism* ".[1] والتأثيرات الأخرى من جيل أسبق هي التأثيرات من مونتسكيو وروسو؛ ضمّ دركهايم إلى هذه التأثيرات تعاليم رينوفيه Renouvier المعاصرة، كما ضمّ إليها، في مدرسة المعلمين *Ecole Normale* حيث درس من ١٨٧٩ إلى ١٨٨٢، تعاليمَ الأستاذين بوترو *Boutroux* وفوستل دي كولانج.[2] *Fustel de Coulange*.

لكن كانت أبكر كتابات دركهايم تُعنى بأفكار زمرة من المؤلفين الألمان المعاصرين تحوي بعض أنواع نظريّة اجتماعيّة، على الرغم من كونها ذات صياغة حديثة كتلك التي كانت مألوفة جداً في علم اجتماع تلك الأيام، ولم تلبث أن أصبحت منسيّة تماماً تقريباً. **مذهب المتعضِّيّة** *Organicism* نظريّة من هذا القبيل، كما تتمثل في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر في كتابات Fouillée و Worms في فرنسا، وكتابات Schäffle وLilienfeld في ألمانيا. إن الفكرة بأن المجتمع يشكل وحدة متكاملة يمكن تشبيهها من بعض الوجوه بمتعضِّيّة حيّة، هذه الفكرة يمكن إرجاعها طبعاً إلى الفلسفة الاجتماعيّة الكلاسيكيّة. لكن نشر نظريّة داروِن عن النشوء الحيويّ قدَّم حافزاً جديداً تماماً لصياغة نظريات عن **مذهب المتعضيّة**.[3] يصعب من منظور العصر الحديث استعادة التأثير الفائق الذي كان لكتابات داروِن في الفكر الاجتماعي في العقود الختاميّة من القرن التاسع عشر. شهد القرن بمجمله جوانب كثيرة من التقدّم في البيولوجيا (علم الأحياء): أمكن التعرف على خصائص الخليّة عن طريق التحليل المجهري، وأصبحت مبدأ راسخاً الأطروحةُ بأن جميع المتعضِّيات مكوَّنة من مجموعات من الخلايا المتشابهة في بُناها. هذه الأفكار واردة في عمل داروِن ضمن سياق نظريّة ديناميّة ثابتة تجريبيّاً؛ ولم يكن شيء مضمون لإشعال مخيِّلة معاصريه أكثر من هذا الدمج القوي بين المذهب الإيجابي ومنظور تقدُّم نشوئيّ. لهذا تختلف كتابات Schäffle والآخرين كثيراً عن سابقيهم العديدين الذين استخدموا تشبيهات عضويّة، في أن هؤلاء المؤلفين المتأخرين ينطلقون من المقدِّمة بأن القوانين الثابتة التي تتحكم في عمل المتعضيّات الحيوانيّة ونشوئها تقدِّم نموذجاً يمكن أن يُبنى عليه إطار علم طبيعي للمجتمع.

علم الاجتماع و"علم الحياة الأخلاقيّة"

نشر دركهايم، بين عامَي ١٨٨٥ و١٨٨٧، عدداً من المناقشات النقديّة لعمل Schäffle وLilienfeld ومفكرين اجتماعيين آخرين من ألمانيا. وكانت أول منشورة لدركهايم مراجعته كتاب، Schäffle, *Bau und*

---

[1] قارن، Alvin W. Gouldner,: "مقدمة" إلى **الاشتراكيّة**، صص. ١٣ ــ ١٨.

[2] يمكن أن يكون المزيد من توثيق مصادر فكر دركهايم مملاً ولا ينطبق على هذا الكتاب. ليس تأثير المؤلفين من ألمانيا وإنجلترا غائباً تماماً طبعاً. كان Renouvier واسطة اهتمام دركهايم بكانْت ؛ وكما يشار في المتن كان دركهايم متأثراً بصورة ضئيلة بعدد من المؤلفين من ألمانيا المعاصرين؛ والتأثير الإنجليزي واضح في اهتمام دركهايم المبكِّر بهربرت سبنسر، وأخيراً بكتابات علماء الأجناس البشريّة الإنجليز: Frazer, Taylor and Robertson- Smith.

[3] رأى ماركس وأنجلز أيضاً أن نشر **أصل الأنواع** *The Origin of Species* كان حدثاً ذا أهميّة كبيرة، ويقدم موازياً مباشراً لتفسيرهما الخاص النموّ الاجتماعيّ. كتب ماركس إلى داروِن بأنه ينوي إهداءه المجلد الأول من **رأس المال**. (وقد رفض داروِن العرض).

Leben des Socialen Körpers، لكنه يعطي دلالة كبيرة على نزعة تفكير دركهايم المبكِّر.[1] وتدل مناقشة دركهايم كتاب شافيل دلالة واضحة على أنه متعاطف مع بعض أهم أفكار الجدل المقدَّمة من ذلك المؤلف. إحدى أهم إسهامات شافيل، في رأي دركهايم، أنه قدّم خلاصة تحليل مورفولوجي مفيد (المورفولوجيا ـــ علم تشكيل الكائنات الحيّة) للمكوِّنات البنيويّة الرئيسة لمختلف أشكال المجتمع. و يستخدم شافيل بكثرة، لدى إنجاز هذا العمل، وجوه الشبه العضويّة، فيقارن أجزاء المجتمع المختلفة بأعضاء الجسم وأنسجته. ليس هذا، في رأي دركهايم، طريقة غير مشروعة، لأن شافيل لا يحاول، بمعنى مباشر، استنتاج صفات التنظيم الاجتماعي من صفات الحياة العضويّة. على النقيض، يلح شافيل على أن استخدام المفاهيم البيولوجيّة لا يمثل أكثر من "استعارة" يمكن أن تسهِّل التحليل السوسيولوجي.

والحقيقة، كما يشير دركهايم مستحسناً، أن شافيل يلح على وجود فرق جوهري ومهم جداً بين حياة المتعضِّيّة (الجسم الحيّ) وحياة المجتمع. فبينما يتم التحكم بالمتعضِّيّة الحيوانيّة بصورة "ميكانيكيّة"، يتماسك المجتمع "لا بعلاقة ماديّة، لكن بالروابط الفكريّة".[2] ويؤكِّد دركهايم أن فكرة "المجتمع كمَثَل أعلى" تَشغَل مكاناً مركزيّاً في تفكير شافيل، وهي منسجمة تماماً مع تأكيد الأخير أن المجتمع يملك صفاته النوعيّة الخاصّة التي يمكن أن تختلف عن صفات أعضائه الأفراد. 'ليس المجتمع"، في رأي شافيل، "مجرد تجمع أفراد، لكنه كائن وُجد قبل أولئك الذين يؤلفونه اليوم، وسوف يبقى بعدهم؛ كائن يؤثر فيهم أكثر مما يؤثرون فيه، ويملك حياته الخاصّة، وشعوره أو وعيه، *(Conscience)*، واهتماماته ومصيره".[3] ينبذ شافيل، إذن، المفهوم الذي يقدمه روسو عن الفرد والمجتمع الذي يكون فيه "الفرد المنعزل" الافتراضي في الحالة الطبيعيّة أكثر حريّة وأسعد حالاً منه عندما يكون مرتبطاً بالمجتمع. على النقيض، كل شيء يجعل الحياة البشريّة أسمى من مستوى الوجود الحيواني إنما هو مشتقّ من ثروة المجتمع التقنيّة والثقافيّة المتراكمة. إذا أبعدتَ هذه عن الإنسان "فسوف تبعد عندئذ في الوقت ذاته كل ما يجعلنا بشراً حقاً".[4]

المثُل العُليا والعواطف التي تكوِّن التركة الثقافيّة لأعضاء المجتمع هي "لاشخصيّة"، أعني، أنها تنشأ في المجتمع، وهي ليست منتوجاً ولا مُلكاً لأي أفراد مخصوصين. يسهل البرهان على هذا بالرجوع إلى مثال اللغة: " يتكلم كلٌّ منا لغة لم يبتكرها بنفسه".[5] ويمضي دركهايم قائلاً: "إن شافيل يبين أن معاملة **الوعي**

---

[1] دركهايم: مراجعة ألبرت شافيل: *Bau und Leben des Sozialen Körpers (2 nd ed.).* (تغطي المراجعة المجلد ١ فقط من كتاب شافيل)، **المجلة الفلسفيّة**، المجلد ١٩، ١٨٨٥، صص ٨٤ ـــ ١٠١، قارن مقالتي: "دركهايم بوصفه ناقداً مراجعاً"، **المجلة السوسيولوجيّة**، المجلد ١٨، ١٩٧٠، صص. ١٧١ ـــ ٩٦ الذي اعتمدت عليه في جزء من هذا الفصل.

[2] مراجعة شافيل، ص ٨٥، المقتبسات من دركهايم للإطلاع على آراء دركهايم عن فوائد وجوه الشبه العضويّة في علم الاجتماع، انظر مقالتي المشار إليها أعلاه، صص. ١٧٩ ـــ ٨٠.

[3] مراجعة شافيل، ص ٨٤.

[4] **المصدر ذاته**، ص ٨٧.

[5] **المصدر ذاته**، ص ٨٧.

الجماعي *Conscience collective* كشيء يملك صفات ليست هي صفات الوعي الفردي ذاتها لا ينطوي على أي شيء ميتافيزيقي.[١] **الوعي الجماعي** هو مجرد "مركَّب، عناصرُه العقول الفرديّة".[٢]

يُظهر عمل شافيل، إلى جانب عمل المؤلفين الآخرين من ألمانيا، في رأي دركهايم، التقدُّمات المهمة التي حصلت في الفكر الاجتماعي في ألمانيا ــ وهي حالة تناقض كثيراً النموّ المتخلف في علم الاجتماع في فرنسا. "هكذا يصبح علم الاجتماع، الذي هو فرنسيّ في الأصل، علِماً ألمانيّاً بالتدريج".[٣]

يكرِّر دركهايم بعض هذه الأفكار في دراسة مطوَّلة "لعلم الأخلاق الوضعيّ" في ألمانيا، نُشرت في ١٨٨٧.[٤] لكن الاهتمام الرئيس في هذا المثال ينصرف إلى الإسهامات التي قدمها المؤلفون البارزون من ألمانيا من أجل إقامة علم للحياة الأخلاقيّة.[٥] يؤكد دركهايم عدم وجود سوى شكلين واسعين للنظريّة الأخلاقيّة في فرنسا ــ مثاليّة كانتْ من جهة، ومذهب المنفعة من جهة أخرى. لكن الأعمال الحديثة للمفكرين الاجتماعيين من ألمانيا أخذت تقيم علم الأخلاق على أساس علميّ ــ أو بالحريّ تعيد إقامته، لأن بعض أفكارهم سبق أن قال بها كومْتْ Comte. هذا المنحى، كما يقول دركهايم، قد نحاه بالدرجة الأولى اقتصاديون وحقوقيون من أبرزهم واغنر Wagner وشمولر Schmoller.[٦] يختلف عمل هذين المؤلفين، كما يصفه دركهايم، اختلافًا بيِّناً عن عمل الاقتصاديين الأرثوذكسيين. والنظريّة الاقتصاديّة الأرثوذكسيّة (الأصولية) مبنيّة على المذهب النفعي الفردي، وهي لاتاريخيّة: "لا بد، بعبارة أخرى، أن تكون القوانين الرئيسة للاقتصاد هي القوانينَ ذاتها وإن لم تكن أممٌ ولا دولٌ في العالَم. لا تفترض سوى حضور أفراد يتبادلون منتوجاتهم".[٧] لكن واغنر وشمولر ينطلقان بالدرجة الأولى من وجهة النظر هذه. المجتمع، في رأيهما (كما في رأي شافيل)، وحدة تملك خصائصها النوعيّة الخاصّة التي لا يمكن استنتاجها من خصائص أعضائها الأفراد. من الغَلَط افتراض أن الكلّ يساوي مجموع أجزائه: ما دامت هذه الأجزاء منتظِمة في

---

[1] **المصدر ذاته**، صص. ٩٩ وما يليها. اتبعت الطريقة المألوفة بترك عبارة دركهايم *Conscience Collective* غير مترجمة. يوجد غموض محدد في المصطلح الذي يتطلق مع كلتا الكلمتين بالإنجليزيّة: *Conscience and Consciousness*.

[2] مراجعة شافيل، ص. ٩٢. ومع ذلك ينتقد دركهايم شافيل على شيء يتقهقر إلى المثالية.

[3] دركهايم: مراجعة Ludwig Gumplowicz: **خلاصة علم الاجتماع** *Grundriss der Soziologie*، **المجلة الفلسفيّة**، المجلد ٢٠، ١٨٨٥، ص٦٢٧.

[4] "علم الأخلاق الوضعي في ألمانيا"، **المجلة الفلسفيّة**، المجلد ١٨٨٥،٢٢، صص: ٦١ ــ ٨٠.

[5] يستخدم دركهايم في العدة مصطلح "*La morale*" الذي هو غامض في الإنجليزيّة لأنه يمكن أن يعني الأخلاق *morality* ، أو علم الأخلاق *Ethics* . وقد ترجمتُ المصطلح بشكلين مختلفين بحسب السياق عند الاقتباس من دركهايم.

[6] وهذا يثبِّت إحدى النقاط القليلة ذات الصلة المباشرة بين كتابات دركهايم وماكس ويبر. كان آدولف واغنر وغوستاف شمولر بين مؤسسي **جمعية علم الاجتماع السياسي** *Verein für Sozialpolitik*، التي أصبح فيها ويبر عضواً بارزاً. لكن ويبر لم يقبل إطلاقاً ذاك الجانب من آراء واغنر وشمولر التي كانت تجذب دركهايم كثيراً ــ وهو محاولتهما تأسيس علم أخلاق "علميّ". كان ويبر يعترض أيضاً على سياسة تدخل الدولة في الاقتصاد، كما كان يقترح شمولر بصورة خاصة.

[7] "**علم الأخلاق الوضعي** *Science Positive de la morale*"، الجزء الأول، ص. ٣٧.

أسلوب معيَّن، فعندئذ يكون لهذه المنظَّمة من العلاقات صفاتهُا الخاصّة بها.[١] ويجب تطبيق هذا المبدأ أيضاً على القواعد الأخلاقيّة التي يحيا بها الناس في المجتمع: الأخلاق مُلك الجماعة، ولا بد من دراستها على هذا الأساس. في نظريّة الاقتصاد السياسي الأرثونكسيّة، من جهة أخرى، "ليست مصلحة الجماعة سوى شكل من مصلحة شخصيّة،" و"ليست الغيريّة سوى أنانيّة خفيّة".[٢]

بيَّن شمولر، كما يقول دركهايم، عدم إمكان دراسة الظاهرات الاقتصاديّة دراسة مناسبة بطريقة النظريّة الاقتصاديّة الكلاسيكيّة، كما لو كانت هذه الظاهرات منفصلة عن المعايير الأخلاقيّة والعقائد التي تتحكم في حياة الأفراد في المجتمع. لا يوجد مجتمع (ولا يمكن تصور وجود مجتمع) لا تخضع فيه العلاقات الاقتصاديّة لنظام عُرفيّ أو قانونيّ. أعني، كما عبر أخيراً عن الأمر دركهايم في **تقسيم العمل**، أن "العَقد ليس في ذاته كافياً".[٣] ولولا وجود المعايير الأخلاقيّة التي توفر الإطار الذي تتم ضمنه العقود لسادت عندئذ "الفوضى غير المتَّسقة" في العالَم الاقتصادي.[٤] لا يمكن تفسير الأنظمة التي تضبط الحياة الاقتصاديّة على أساس اقتصادي محض: "لا تستطيع فهم شيء من قواعد الأخلاق التي تتحكم في المِلكيّة، والعَقد، والعمل، إلخ... إذا أنت جهلت الأسباب الاقتصاديّة التي تنطوي عليها؛ وبالعكس، يمكن أن تصل إلى فكرة فاسدة تماماً عن النموّ الاقتصاديّ إذا أهملت الأسباب الأخلاقيّة التي أثرت فيه".[٥]

الإنجاز الكبير للمفكرين من ألمانيا أنهم بيّنوا وجوب دراسة القواعد والأفعال الأخلاقيّة دراسة علميّة كصفات للتنظيم الاجتماعي، وبرهنوا على إمكان هذه الدراسة. في هذا الحقل يعرض دركهايم وصفة أو مبدأ قدِّر له أن يشكِّل خيطاً رابطاً لكتاباته التالية. كان الفلاسفة حتى هذا الوقت يفترضون إمكان إقامة علم الأخلاق على نظام استنتاجي من المبادئ المجرَّدة. لكن بيَّن عمل المؤلفين من ألمانيا أن من الخطأ بصورة أساسيّة المضيّ بهذه الطريقة، كما لو أمكن اختزال حياة البشر الاجتماعيّة إلى عدد قليل من المبادئ التي تُصاغ بصورة فكريّة. يجب علينا، بدلاً من هذا، الانطلاق من الواقع، أي دراسة الأشكال الملموسة للقواعد الأخلاقيّة الموجودة في مجتمعات معيَّنة. وهنا يقتبس دركهايم مرّة ثانية من شافيل مستحسناً: العمل الكبير لشافيل هو، على وجه الدقة، بيان أن المجتمع يشكل القواعد الأخلاقيّة تحت ضغط الحاجات المشتركة. لا يمكن الزعم إذن أن قواعد من هذا القبيل، كما تعمل فعلاً بصورة تجريبيّة، يمكن اختزالها بصورة **مسبَّقة** إلى

---

[1] كان هذا المبدأ معروفاً من قبل لدى دركهايم، من خلال رينوفيه. ويطبقه دركهايم غالباً في كتاباته. وكما يلاحظ في مراجعة منشورة مؤخراً جداً، "إننا إنما أخذنا من رينوفيه المبدأ بأن الكلّ لا يساوي مجموع أجزائه" (مراجعة سيمون دبلواج: **صراع الأخلاق وعلم الاجتماع**، مجلة **حوليّة علم الاجتماع**، المجلد ١٢، ١٩٠٩ ــ ١٢، ص. ٣٢٦). إن كتاب دبلواج، من وجهة نظر توما Thoma، هجوم كاسح على مدرسة دركهايم. وقد تُرجم إلى الإنجليزيّة تحت عنوان **لصراع بين علم الأخلاق وعلم الأخلاق** *Conflict between Ethics and Sociology* (سانت لويس، ١٩٣٨)؛ انظر خصوصاً صص. ١٥ ــ ١٨٥. جُمع البعض من أهم مراجعات دركهايم في **حولية علم الاجتماع** تحت عنوان **جريدة علم الاجتماع** (باريس، ١٩٦٩).

[2] "علم الأخلاق الوضعي"، الجزء١، ص٣٨.

[3] **تقسيم العمل في المجتمع**، ص. ٢١٥.

[4] "علم الأخلاق الوضعي"، الجزء ١، ص٤٠.

[5] **المصدر ذاته**، ص. ٤١.

بضعة مبادئ ليست المعتقدات النوعيّة والأفعال جميعها سوى تعبير لها. الحقائق الأخلاقيّة في الواقع "عظيمة التعقيد": تبيِّن الدراسة التجريبيّة للمجتمعات المختلفة أن "عدد العقائد والأعراف والتدابير القانونيّة يتزايد بثبات فيها".[1] هذا التنوع لا يستعصي على التحليل؛ لكن عالم الاجتماع وحده يستطيع ، من خلال الملاحظة والوصف، أن يأمل في تصنيفه وتفسيره.

يخصِّص دركهايم جزءاً كبيراً من مقالته عن المفكرين من ألمانيا لتحليل كتاب **علم الأخلاق** *(Ethik)* الذي ألفه وُندتْ (Wundt)، إذ يَعُدّ هذا العمل كإحدى أهم ثمرات المنظورات التي أتينا على تلخيصها. ومن إسهامات وُندتْ الرئيسة التي يخصُّها دركهايم بالعناية أثباته الأهميّة الأساسيّة للمؤسسات الدينيّة في المجتمع.

أثبت وُندتْ أن الديانات البدائيّة تضمّ نوعين من الظواهر المترابطة: مجموعة من التأملات الميتافيزيقيّة حول طبيعة الأشياء ونظامها، من جهة، وقواعد السلوك والانضباط الأخلاقي من جهة أخرى.[2] أضف إلى هذا أن الديانة إذ تقدم مُثُلاً عُليا لكي يسعى الفرد إلى تحقيقها تصنع قوة للوحدة الاجتماعيّة. يوافق دركهايم على هذا كقول صحيح يصلح أن يكون نظريّة عامة: يمكن أن تتبدل هذه المثُل العُليا بين المجتمعات المختلفة. "لكن يمكنك أن تثق بأنه لم يوجد إطلاقاً أناس بلا مثَل أعلى بصورة تامة، مهما قد يكون المثَل الأعلى متواضعاً. لأن هذا يرجع إلى حاجة راسخة الجذور في طبيعتنا".[3] الديانة في المجتمعات البدائيّة مصدر قويّ للغيريّة: العقائد الدينيّة والممارسات الدينيّة تؤدّي إلى "كبح الأنانية، إلى جعل الإنسان يميل إلى التضحية وعدم المبالاة بالمصلحة الشخصيّة". والعواطف الدينيّة "تربط الإنسان بشيء غير ذاته، وتجعله يعتمد على قوى سامية ترمز له إلى المَثَل الأعلى".[4] وبيَّن وُندتْ أن الفرديّة نتاج النموّ الاجتماعي: "الفرديّة أبعد ما تكون عن حقيقة بدائيّة، والمجتمع أبعد ما يكون عن حقيقة مشتقّة، لهذا تنبثق الحقيقة الأولى ببطء من الحقيقة الثانية". (تنبثق الفرديّة من المجتمع).[5]

من انتقادات دركهايم لوُندتْ أن هذا لا يدرك تماماً الطابَع الثنائي للتأثير المنظم للقواعد الدينيّة والأخلاقيّة الأخرى. تملك كل الأفعال الأخلاقيّة، كما يقول دركهايم، جانبين: الجانبيّة الإيجابيّة، الجانبيّة إلى مَثَل أعلى أو مجموعة من المثُل هي أحد الجانبين. لكن القواعد الأخلاقيّة تملك أيضاً خصائص الإلزام أو الإجبار، لأن اتباع الغايات الأخلاقيّة ليس دائماً، مؤسَّساً بصورة لا مفرّ منها على قيمة المُثُل الإيجابيّة. كلا جانبي القواعد الأخلاقيّة ضروريان لكي تؤدّي عملها.

---

[1] **المصدر ذاته**، الجزء٣ ، ص. ٢٧٦.

[2] **المصدر ذاته**، الجزء ٢، صص. ١١٦ ــ ١١٧. تظهر مناقشة ويبر الانتقاديّة لوُندتْ **في مجموعة مقالات**... ***Gesammelte*** *Aufsätze zur Wissenschaftslehre*، صص. ٥٢ وما يليها.

[3] **المصدر ذاته**، ص١١٧. .

[4] **المصدر ذاته**، ص. ١٢٠.

[5] **المصدر ذاته**، ص. ١٢٩. للاطلاع على مصدر آخر لمعلومات عن آراء دركهايم المبكِّرة، قارن مراجعته لمقالة غويو *Guyau*، "**لا دينيّة المستقبل**"، **المجلة الفلسفيّة**، المجلد ٢٣، ١٨٨٧، صص. ٢٢٩ ــ ٣١١.

اهتمامات دركهايم في "تقسيم العمل"

تشير مناقشات دركهايم المبكِّرة أعمالَ المفكرين الاجتماعيين في ألمانيا إلى أن عدّة آراء من آرائه الخاصّة قد توطدت في بداية حياته الفكريّة.[1] يصعب أن نقدر بإحكام مدى تأثُّر دركهايم بصورة مباشرة بكتاباتهم، ومدى دعم هؤلاء، بدلاً من ذلك، النتائجَ فقط التي كان قد توصل إليها من مصادر أخرى. والاحتمال الأخير هو الأقوى. وعندما انتُقد دركهايم في فترة متأخرة جداً من حياته بأنه "استورد أفكاره بالجملة من ألمانيا"، أنكر بصراحة هذا الاتهام، قائلاً إن تأثير كومْتْ Comte كان أعمق جداً وكوَّن الموقف الذي قوَّم منه إسهامات المفكرين من ألمانيا.[2] النقطة المهمة هي أن مناقشات دركهايم في الكتابات المبكِّرة تثبت أنه كان، في مطلع حياته الفكريّة، واعياً الأفكار التي كان يُفترض في بعض الأحيان أنها لم تظهر إلا بصورة متأخرة جداً.[3] وهذه طبعاً لا تظهر إلا بطريقة بدائيّة، أو لا بد أن تُستنتَج من عرض دركهايم آراءَ الآخرين. لكنها تتضمن شعوراً أو وعياً بالعناصر التالية: أهميّة "المُثُل" والوحدة الأخلاقيّة في دوام المجتمع؛[4] وأهميّة الفرد كعامل فاعل أو نشيط، وكمتلقٍّ منفعل أو عاطل للتأثيرات الاجتماعيّة كذلك؛[5] والطبيعة الثنائيّة لتعلق الفرد بالمجتمع، إذ تنطوي على الإلزام والالتزام الإيجابي بالمُثُل؛ والمفهوم بأن تنظيماً من الوحدات (أي، أفراد بوصفهم وحدات من مجتمعات منظمة) يملك صفات لا يمكن استنتاجها مباشرة من خصائص الوحدات

[1] من المهم تأكيد هذه النقطة، لأن معظم المفسرين الثانويين ركزوا جداً على التبدلات التي يُفترض أنها طرأت على تفكير دركهايم في أثناء ـــ كتاباته. تجد أقوى تحليل من هذا النوع في Talcott Parsons، **بنية الفعل الاجتماعي**، *(1949,* Glencoe)، ص.٣٠١ ـــ ٤٥٠. وللاطلاع على تعبير حديث أكثر تبسيطاً للموقف ذاته، انظر جان دوفينيو: **دركهايم، حياته، وعمله** (باريس، ١٩٦٥)، صص. ٣٩ ـــ ٥٠. ويتكرر الموضوع ذاته من قبل Nisbet: **إيميل دركهايم** (Englewood Cliffs، ١٩٦٥)، وخصوصاً ص٣٧. وينتج عن هذا تقليل من أهميّة كتاب **تقسيم العمل** بالنسبة لكتابات دركهايم المتأخرة، ومن ثمَّ إظهار "دركهايم ناقداً محافظاً أكثر مما هو في الحقيقة. قارن، مقالتي "دركهايم ناقداً مراجعاً"، صص١٨٨ ـــ ٩١.

[2] مراجعة Deploige، ص٣٢٦. لكن ينبغي أن نتذكر أن تعليقات دركهايم كتبت في ظل إمكان نشوب الحرب العالَميّة. وللاطلاع على تبادل رسائل انتقاديّة بين دركهايم ودبلواج، انظر مجلة *Revue neoscolastique*، المجلد ١٤، ١٩٠٧، صص. ٦٠٦ ـــ ٢١.

[3] انظر بصورة خاصة Parsons، صص. ٣٠٣ ـــ ١٧. وأيضاً ألساندرو بيزورنو: "قراءة دركهايم الحاليّة" **أرشيف علم الاجتماع الأوربي**، المجلد ٤، ١٩٦٣، صص. ٣ ـــ ٤.

[4] عندما يراجع دركهايم مقالة **الجمعية والمجتمع** *Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft* يشير إلى أنه عندما تحل محل المجتمع البدائي أشكال أحدث فإن الأساس الأخلاقي للوحدة لا يختفي كله. يرى طونيز، بحسب دركهايم، أن كل الحياة الجماعيّة الناشئة عن العفويّة الداخليّة قد ضاعت في **المجتمع** *Gesellschaft* ، لكن يجب أن نعترف، كما يقول دركهايم، أن النوع المختلف من النظام الاجتماعي لا يفقد صفة المجتمع: أي أنه يحتفظ بوحدة جماعيّة وهويّة. **المجلة الفلسفيّة**، المجلد ٢٧، ١٨٨٩، ص. ٤٢١.

[5] يبرز هذا بوضوح في مناقشة دركهايم لمقالة Gumplowicz وعنوانها **خطة علم الاجتماع** *Grundriss der Soziologie* (**المجلة الفلسفيّة**، المجلد ٢٠، ١٨٨٥، صص. ٦٢٧ ـــ ٣٤)، حيث يقول دركهايم في انتقاد مذهب غومبلويز "الوضعيّ ـــ *Objectivism*"،"إننا نؤثِّر ونتأثّر في الوقت ذاته، ويسهم كلٌّ منا في تشكيل هذا التيار الذي لا يقاوَم الذي يجرفنا في طريقه" (ص. ٦٣٢).

المكوِّنة للتنظيم إذا أُخذت على انفراد إحداها عن الأخرى؛ والأساسات الجوهريّة لما قُدِّر له أن يصبح نظريّة الفوضويةِ (فقدان النظام الطبيعي أو الشرعي *Anomie*)؛[1] وبذور نظريّة الديانة المتأخرة.

من المهم إبقاء هذه الاعتبارات في ذهننا حين نقوِّم محتوى كتاب **تقسيم العمل** (١٨٩٣)، الذي هو موضعٌ لجدل كبير. يركز دركهايم هجومه الانتقادي بطريقة تجعل بعض الموضوعات التي ينطوي عليها أميَل إلى الغموض. سلاح الجدل الرئيس في الكتاب موجه ضد المذهب الفردي النفعي لدى الاقتصاديين السياسيين والفلاسفة الإنجليز.[2] لكن يوجد أيضاً هدف نقديّ آخر، أقل وضوحاً نوعاً ما في الكتاب. ويخصّ هذا الهدف التيّارَ الفكري المستمَدّ من كومْتْ Comte والذي يتبناه مؤلفون من قبيل شافيل الذي يؤكد تأكيدًا قويًّا أهميّة الإجماع الأخلاقي القوي لإدامة النظام الاجتماعي.[3] يوافق دركهايم على أن هذا يناسب تحليل أنواع المجتمع التقليديّة. لكن الفرضيّة الرئيسة التي تُعرض في **تقسيم العمل** هي أن المجتمع الحديث المعقَّد لا يميل بصورة لا مفرّ منها نحو الانحلال، على الرغم من أهميّة العقائد الأخلاقيّة الآخذة بالتناقص. ويرى، بدلاً من ذلك، أن الحالة "السويّة" لتقسيم العمل أقساماً مختلفة هي حالة مستقرّة عضويًّا. لكن هذا لا يعني (كما يرى دركهايم أن تحليل Tönnies **الجمعية والمجتمع** *Gemeinschaft und Gesellschaft* يعني) أن نتيجة تكامل تقسيم العمل المتخصِّص يمكن تفسيرها بصورة مقبولة بأسلوب المذهب النفعي، نتيجةً للعقود الفرديّة المتعددة الأشكال. على النقيض، يفترض وجودُ العَقد مسبَّقاً معاييرَ ليست بذاتها نتيجة لروابط خاصة بالعقود، لكنها تكوِّن التزامات أخلاقيّة عامّة لا يمكن من دونها أن تمضي روابط من هذا القبيل بأسلوب منتظِم. "عبادة الفرد" فكرة يتناولها دركهايم من رينوفيه ــ وهي عقائد أساسيّة مجمَع عليها تخصّ كرامة الفرد البشري وقيمته، كتلك التي صاغها فلاسفة القرن الثامن عشر وانطوت عليها الثورة الفرنسيّة ــ هذه الفكرة هي نظير عمليّة التفريد التي نتجت عن التوسع في تقسيم العمل، وهي الدعامة الأخلاقيّة الرئيسة التي يقوم عليها التقسيم.[4]

تماثل وجهة النظر التي يتناول منها دركهايم موضوعه في كتابه **تقسيم العمل** تلك التي عرضها في مناقشاته المفكرين الاجتماعيين من ألمانيا. "هذا الكتاب"، يقول دركهايم في بدايته، "هو قبل كل شيء محاولة لمعالجة حقائق الحياة الأخلاقيّة وفق منهج العلوم الوضعيّة".[5] يجب أن يكون المنهج من هذا القبيل منفصلاً بوضوح عن منهج الفلسفة الأخلاقيّة: يبدأ فلاسفة الأخلاق إما من فرضيّة **مسبَّقة** عن الخصائص الأساسيّة للطبيعة البشريّة، أو من فرضيات مأخوذة من علم النفس، ومن ثَمَّ يتقدمون بعمليّة استنتاج منطقيّة لوضع

---

[1] قارن، مقالة دركهايم المبكِّرة عن الانتحار حيث يقول، على عكس أطروحة النفعيين ، إنه لا يوجد علاقة مباشرة وعموميّة بين الازدهار المتزايد وتقدم سعادة الإنسان. إذا كانت نتيجة إرضاء الحاجات مقتصرة على تحريك حاجات أخرى، فعندئذ يمكن أن يكون الفرق بين الرغبات وإشباعها قد اتسع فعلاً "الانتحار ونسبة الولادة، دراسةــ ــ إحصائيّة أخلاقيّة"، **المجلة الفلسفيّة**، المجلد، ٢٦، ١٨٨٨، صص. ٤٤٦ ــ ٤٤٧.

[2] هذا هو الذي يبرز أهميّة Parsons؛ انظر صص. ٣٠٨ ــ ١٧.

[3] قارن، Gouldner، صص. ٢٩ ــ ٩.

[4] **تقسيم العمل**، صص. ٣٣٩ ــ ٤٠٢.

[5] **تقسيم العمل**، ص٣٢، من **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص. xxxvii، انظر Barnes: كتاب دركهايم، **تقسيم العمل في المجتمع**، مجلة *Man* (سلسلة جديدة) المجلد١، ١٩٦٦، صص.١٥٨، وما يليها.

مخطط لعلم الأخلاق. ينطلق دركهايم ، من جهة أخرى، لا من أجل "استخراج علم أخلاق من العلم، بل لإقامة علم أخلاق مختلف تماماً".[1] تنمو القواعد الأخلاقيّة في المجتمع، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بظروف الحياة الاجتماعيّة القائمة في مكان وزمن محدَّدَين. ويمضي علم الظواهر الأخلاقيّة، إذن، إلى تحليل كيفيّة إنتاج أشكال المجتمع المتغيرة تحولاتٍ في طبيعة المعايير الأخلاقيّة، وإلى "ملاحظة هذه، ووصفها وتصنيفها".

المشكلة المهمة الرئيسة التي تؤدي إلى اهتمام دركهايم في كتابه **تقسيم العمل** مردُّها إلى غموض أخلاقيّ ظاهر بشأن العلاقة بين الفرد والمجتمع في العالَم المعاصر. فمن جهة، يرتبط نموّ المجتمع الحديث باتساع "الفرديّة *Individualism*". وهذه ظاهرة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بنموّ تقسيم العمل، الذي يسفر عن التخصُّص في الوظيفة المهنيّة، ومن ثَمَّ يغذي نموّ المواهب النوعيّة، والمقدرات والمواقف التي لا يشارك فيها كل فرد في المجتمع، لكن تملكها زُمَر خاصّة فقط. ليس من الصعب، كما يقول دركهايم، إثبات وجود تيارات قويّة من المُثُل الأخلاقيّة في العصر الحاضر تعبِّر عن وجهة نظر أن الفرد شخصيّاً يجب أن ينمو وفق الصفات النوعيّة التي يملكها، ولذلك يجب ألا يتلقى كل أحد تربية موحَّدة.[2] ومن جهة أخرى، توجد نزعات أخلاقيّة مناقضة وهي أيضاً قويّة، تستحسن وتمدح "الفرد الذي حقق نموّاً عمومياً"، "المبدأ الذي يأمرنا بالتخصُّص يبدو على العموم في كل مكان معارضاً المبدأ الذي يأمرنا جميعًا باتباع المَثَل الأعلى ذاتَه".[3]

لا يمكن، بحسب دركهايم، فهم مصادر هذه المُثُل الأخلاقيّة المتناقضة إلا من خلال تحليل تاريخي وسوسيولوجي لأسباب التوسع في تقسيم العمل ونتائجه. ويشير دركهايم إلى أن تقسيم العمل ليس كله ظاهرة حديثة؛ لكنه يكون في أنواع المجتمع الأكثر تقليديّة، في أول ظهوره، محصوراً في العادة أو مقصوراً على تقسيم جنسي. والدرجة العالية من التخصُّص في تقسيم العمل هي نتيجة الإنتاج الصناعي الحديث بصورة خاصة. لكن من الخطأ الزعم، كما يفعل الكثير من الاقتصاديين، أن تقسيم العمل آخذ بالتنوع في الدائرة "الاقتصاديّة" فقط، أو أن تنوُّعه كان نتيجة التصنيع فقط. من الممكن ملاحظة العمليّة ذاتها في جميع قطاعات المجتمعات المعاصرة ــ في الحكومة والقانون والعلم والفنون. التخصُّص آخذ بالازدياد بصورة واضحة في جميع هذه الحقول من الحياة الاجتماعيّة. يمكن إيضاح هذا بمثال العلم: بينما كان يوجد مرّةً مادّة علميّة عامّة، "الفلسفة"، كانت تتناول مادّة علميّة لها كل الواقع الطبيعي والاجتماعي، فقد انقسمت منذ مدة طويلة إلى مواد علميّة منفصلة متعدِّدة. إن الزيادة في الفروق الاجتماعيّة التي تختص بها عمليّة النموّ من أشكال المجتمع التقليديّة إلى الأشكال الحديثة يمكن أن تقارَن مع بعض المبادئ البيولوجيّة. في السُّلَّم النشوئي، المتعضّيات الأولى في الظهور بسيطة البُنية؛ لكن هذه تُخلي المكان لمتعضّيات تبدي درجة أعلى من التخصُّص الوظيفي الداخلي: "كلما ازداد تخصُّص وظائف المتعضيّة ارتفع مستواها في السلَّم النشوئي".[4]

---

[1] **تقسيم العمل**، ص. ٣٢؛ **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص. xxxvii

[2] يقتبس دركهايم من سكريتان: "لكي يبلغ المرء الكمال عليه أن يتعلم دوره، أن يكون قادراً على أداء وظيفته...". **تقسيم العمل**، صص. ٤٢ ــ ٣.

[3] **تقسيم العلم**، ص. ٤٤، عن **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص. ٦.

[4] **تقسيم العمل**، ص. ٤١؛ عن **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص ٣٠.

ويجد هذا ما يوازيه في تحليل دركهايم للنموّ في تقسيم العمل وعلاقته بالنظام الأخلاقي. ومن أجل تحليل أهميّة التنويع في تقسيم العمل ومغزاه ، كان لا بدّ من مقارنة المبادئ التي تنظِّم بمقتضاها المجتمعات الأقل نموّاً ومقابلتها بتلك المبادىء التي تتحكم في تنظيم المجتمعات "المتقدمة".

ويقتضي هذا محاولة قياس التغيرات في طبيعة **التضامن الاجتماعي** *Social solidarity*.[١] ولما كان التضامن الاجتماعي، بحسب دركهايم ــ كما في حالة كل ظاهرة أخلاقيّة ــ غير قابل للقياس المباشر، فيلزم أنه لكي نرسم الشكل المتغير من التضامن الأخلاقي "يجب علينا أن نستبدل بالحقيقة الداخليّة، التي تفِرّ منا، **مؤشِّراً خارجيّاً** *(Fait extérieur))* يرمز لها".[٢] يمكن العثور على مؤشِّر من هذا القبيل في الأنظمة الشرعيّة. حيثما يوجدْ شكل مستقر من الحياة الاجتماعيّة، فإن القواعد الأخلاقيّة في آخر المطاف تُسَنّ بشكل قوانين. وعلى الرغم من أنه قد ينشأ، في بعض الأحيان، صراع بين أساليب سلوكيّة اعتياديّة والقانون، فإن هذا، في نظر دركهايم، استثنائي ويحدث عندما "لا يعود القانون يتطابق مع حالة المجتمع القائمة، لكن يحافظ على بقائه، بلا سبب للبقاء، بقوة العادة".[٣]

يمكن تعريف القاعدة القانونيّة بأنها قاعدة سلوكيّة مسوَّغة؛ ويمكن تقسيم القواعد المسوَّغة إلى نوعين رئيسين: المسوَّغات (القمعيّة) وهي من خصائص قانون العقوبات وتتكون من فرض نوع من التعذيب على الفرد كعقاب على انتهاكه القانون. والمسوَّغات القمعيّة، من هذا القبيل، تشمل الحرمانَ من الحريّة وإيقاع الألم، وفقدان الشرف، إلخ.؛ والمسوَّغات "التأديبيّة أو الاصلاحيّة"، من جهة أخرى، تشمل الإصلاح وإعادة إقامة العلاقات إلى سابق عهدها قبل انتهاك القانون.

وعلى هذا إذا ادّعى شخص على شخص آخر بأنه تسبّب له في خسارة، فإن هدف الإجراء القانوني تعويض المدَّعي، إذا صحَّت دعواه، عن بعض أنواع الخسارة التي لحقت به كفرد، ولا عارَ اجتماعيّاً على الفرد الذي يخسر قضيّة من هذا النوع أو لا يناله سوى قليل من العار. وهذا النوع من العقوبات يخصّ معظم حقول القانون التأسيسي والتجاري والمدني.

أما القانون القمعي فيخصُّ ذلك النوع من انتهاك القانون الذي هو "جريمة". والجريمة فعل ينتَهك عواطف "يستحسنها" جميع أعضاء المجتمع. تبدو القاعدة الأخلاقيّة الغامضة لقانون العقوبات من طابَعها المعمَّم. في حالة القانون التعويضي يحدِّد كلا طرفَي الالتزام القانوني بصورة محكَمة نموّذجيّة ــ الالتزامَ وعقوبةَ انتهاك الالتزام.

وقانون العقوبات، على العكس، يعيِّن العقوبات لكنه لا يذكر شيئاً عن الالتزامات التي تطابقها. لا يأمر باحترام حياة الشخص الآخر، لكنه يقتل القاتل. لا يقول، مثلاً، كما يفعل القانون المدني: هذا هو الواجب؛ بل، بدلاً من ذلك، هذه هي العقوبة.[٤]

---

[1] انظر *J. E. S. Hayward*: "التضامن النقابي: دركهايم ودوكيت، **مجلة علم الاجتماع**، المجلد ٨، ١٩٦٠، الجزءان ١ و٢، صص١٧ــ ٣٦ و١٨٥ ــ ٢٠٢.

[2] **تقسيم العمل**، ص. ٦٤.

[3] **تقسيم العمل**، ص. ٦٥.

[4] **تقسيم العمل**، ص. ٧٥؛ عن **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص. ٤١.

وسبب عدم وجوب تحديد طبيعة الالتزام الأخلاقي في القانون القمعي، كما يقول دركهايم، واضح: لأن كل شخص على علم به، ويقبل به.

إن هيمنة قانون العقوبات ضمن النظام التشريعي لدى مجتمع معيَّن تفترض بالضرورة ، إذن، وجود **وعي جماعي** محدَّد بدقة من العقائد والعواطف المشتركة بين أعضاء المجتمع. وتتكون العقوبة أكثر من كل شيء من استجابة انفعاليّة لانتهاك القانون (تجاوز حدود القانون والأخلاق). ويتبيّن هذا من كون العقوبة غير مقصورة دائماً على المذنبين: غالباً ما يكون أولئك الذين هم أنفسهم أبرياء، لكن ذوي علاقة وثيقة بالطرف المذنب ــ كالأقرباء أو الأصدقاء ــ معرَّضين للمعاناة أيضاً لأنهم "موصوفون" بمشاركة الفاعل المذنب أو المسؤول. وتميل العقوبة، في المجتمعات البدائيّة بصورة خاصة، إلى أن تكون ذات طابَع أعمى، انعكاسي؛ لكن المبدأ الذي يقوم عليه قانون العقوبات يبقى هو ذاته في أنواع المجتمع الأكثر نمواّ. في المجتمعات المعاصرة، يُتصوَّر المبرِّر الذي غالباً ما يقدَّم لإدامة المسوِّغات القمعيّة، أو تُرى العقوبة كرادع فقط. لكن إذا كان الأمر على هذه الصورة حقّاً، يحتج دركهايم، فإن القانون لن يعاقب بحسب فداحة الجريمة ذاتها وإنما بحسب قوة **دافع** المجرم إلى ارتكاب الجريمة. "يميل اللصوص إلى السرقة بقوة تماثل قوة ميل القاتلين إلى القتل...، لكن القتل مع ذلك معرَّض لعقوبات أشد من السرقة".[1] وبهذه الصورة تحتفظ العقوبة بطابَعها التكفيري عن الذنب (بالنسبة لمن يرتكب الجرم)، وتبقى فعلاً انتقامياً (من جانب المجتمع). "الذي ننتقم له، والذي يكفِّر عنه المجرم هو إغضاب الأخلاق".[2] الوظيفة الأولى للعقوبة، إذن، حماية **الوعي الجماعي** *Conscience collective* وتعزيزه في وجه الأفعال التي تشكك في قدسيّته. في المجتمعات الأبسط نظامٌ دينيّ توحيديّ يُعَدّ التجسيدَ الأساسي للعقائد المشتركة ولعواطف **الوعي الجماعي**. الدين "يشمل الجميع، ويتناول الجميع"، ويحوي مجموعة متشابكة من العقائد والممارسات التي تنظِّم لا المظاهرَ الدينيّة حصراً فقط ، لكن "الأخلاقَ أيضاً والقانون ومبادئ التنظيم السياسي وحتى العلم...".[3] يوجد كل قانون جزائي في الأصل ضمن إطار ديني، وبالعكس، يوجد كلُّ قانون قمعيّ في شكل المجتمع الأكثر بدائيّة.[4]

تملك المجتمعات التي تقوم فيها روابط التحالف أو الالتحام الرئيسة على "تضامن ميكانيكي" بنيةً تجميعيّة أو جزيئيّة: أي أنها تتكون من جماعات عائليّة سياسيّة قائم بعضها إلى جانب البعض الآخر (جماعات عشائريّة) متشابهة جداً في تنظيمها الداخلي. القبيلة بمجموعها تكوِّن "مجتمعاً" لأنها وحدة ثقافيّة: لأن أعضاء مختلف الجماعات العشائريّة كلها تتمسك بالمجموعة ذاتها من العقائد المشتركة والعواطف. وبهذه الصورة يستطيع كل جزء من مجتمع من هذا القبيل أن ينفصل عن المجموع من دون أن يلحق به خسارة

---

[1] **تقسيم العمل**، ص. ٨٩. لكن دركهايم يضع قيداً مهماً على النزعة الرئيسة لحجته، توجد عواطف أخلاقيّة راسخة الجذور في بعض المجتمعات، مثل رسوخ تلك التي يعاقَب عليها بموجب قانون العقوبات ــ ويورد دركهايم مثال البرِّ بالوالدين، لذلك لا يكفي تماماً لوجود "الجريمة" توافر شرط وجوب أن تكون العواطف قويّة؛ "يجب أن تكون أيضًا محكَمَة ... وذات علاقة بممارسة محدَّدة جدًّا... قوانين العقوبات تلفت النظر إلى وضوحها وإحكامها، بينما القواعد الأخلاقية الخالصة غامضة بعض الشيء" (ص. ٧٩)

[2] **تقسيم العمل**، ص. ٨٩.

[3] **تقسيم العلم**، ص. ١٣٥؛ **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص. ١٠٥.

[4] **تقسيم العمل**، ص. ١٣٨.

كبيرة ــ وبالصورة ذاتها يمكن أن تنقسم المتعضيات البيولوجيّة البسيطة إلى عدة أجسام تظل مع ذلك موحدة ومكتفية بذاتها. والمُلكيّة مشاعيّة في المجتمعات البدائيّة المقسَّمة، وهي ظاهرة ليست سوى جانب نوعي من مستوى التفريد المنخفض بصورة عامة. لما كان المجتمع محكوماً، في التضامن الميكانيكي، بوجود مجموعة من العواطف والمعتقدات مشكَّلة بقوة يشترك فيها كل أعضاء الجماعة، فيلزم ألا يوجد سوى مجال قليل للتنويع بين الأفراد؛ كلٌّ فرد عالمَ مصغّر من الجماعة كلها. "والمُلكيّة في الحقيقة هي امتداد فقط للشخص على الأشياء وبهذه الصورة حيثما لا توجد سوى الشخصيّة الجماعيّة، فإن الملكيّة ذاتها لا يمكن أن تكون شيئاً سوى جَماعيّة (مشاعيّة *collective*). [1]

نموّ التضامن العضويّ

إن إحلال **القانون التعويضي** *restitutive* بالتدريج محلّ **القانون القمعيّ** نزعة تاريخيّة تواكب درجة نموّ المجتمع: كلما ارتفع مستوى النموّ الاجتماعي ازدادت نسبة القوانين التعويضيّة في البُنية التشريعيّة. والآن، العنصرُ الأساسي في القانون القمعيّ ــ مفهوم التكفير عن الذنب من خلال العقوبة ــ أصبح غائباً عن القانون التعويضي. لذلك يجب أن يكون شكل التضامن الاجتماعي الذي يشير إليه وجود النوع الأخير من القانون، يجب أن يكون متميِّزاً عن ذاك الذي يعبِّر عنه قانون العقوبات. والحقيقة أن وجود القانون التعويضي في ذاته يفترض سيادة تقسيم متنوع للعمل ، لأنه يغطّي حقوق الأفراد إما في المُلكيّة الخاصّة أو على أفراد آخرين يختلفون عنهم في الوضع الاجتماعيّ.

يقدِّم المجتمع جانباً مختلفاً في كل حالة. في حالة [التضامن الميكانيكي] الأولى، ما نعنيه بهذا الاسم هو مجموعة منظَّمة نوعاً ما من العقائد والعواطف المشتركة بين كل أعضاء الجماعة: إنه النوع الجَمعيّ أو المشاعيّ *Collective* . ومن جهة أخرى، المجتمع الذي نتضامن معه (*dont nous sommes solidaires*) في الحالة الثانية هو نظام من الوظائف المنوّعة والخصوصيّة التي تجتمع في علاقات معيَّنة. [2]

هذا النوع الثاني من التلاحم الاجتماعيّ هو "تضامن عضويّ". في هذا النوع ينبثق التضامن ليس فقط من القبول بمجموعة مشتركة من العقائد والعواطف بل من اعتماد متبادل وظيفي في تقسيم العمل. حيثما يكنْ التضامن الميكانيكي القاعدة الرئيسة للتلاحم الاجتماعي يُغلِّف **الوعيُ الجَماعيّ أو المشاعيّ** بصورة تامة **الوعيَ الفرديّ**، وعندئذ يفترض هويّة واحدة أو تماثُلاً بين الأفراد. والتضامن العضوي، بالمقابل، لا يفترض

---

[1] **تقسيم العمل**، ص. ١٧٩؛ **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص: ١٥٤ ــ ٥. يؤكد دركهايم، في مطبوعة تالية، أن نموّ الدولة ليس من الضروري أن يوازي مستوى النشوء العام لمجتمع معيَّن، يمكن أن يكون لمجتمع بدائي نسبياً دولة عالية النموّ. يشبه تحليل دركهايم لهذه النقطة مناقشة ماركس "الاستبداد الشرقي"، يقول دركهايم، في مجتمعات كهذه: "حَقّ المُلكيّة الذي تمارسه الجماعة على الأشياء بصورة غير موزعة أو مقسومة ينتقل من دون أن يُمَسّ إلى الشخص السيِّد الذي يجد نفسه على هذه الصورة، (**تقسيم العمل**، ص. ١٨٠). يحلل دركهايم هذه القضيّة ويرفقها بتدابير عقابيّة متنوعة من حيث الشدة والكيفيّة، في: "قانونان للنشوء الجزائي*Deux lois de l'evolution pénal* " **حوليّة علم الاجتماع**، المجلد ٤، ١٨٩٩ ــ ١٩٠٠، صص. ٦٥ ــ ٩٥.

[2] **تقسيم العمل**، ص. ١٢٩؛ **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص. ٩٩، القوسان من عندي.

هويّة واحدة بل فروقاً بين الأفراد في اعتقاداتهم وفي أفعالهم. لذلك يكون نموّ التضامن العضويّ والتوسُّع في تقسيم العمل مصحوبين بازدياد الفرديّة.

يعتمد تقدم التضامن العضويّ بالضرورة على تراجع أهميّة **الوعي الجماعي**، لكن المعتقدات والعواطف المشتركة لا تختفي كلها في المجتمعات المعقّدة؛ ثم إن تكوين علاقات تعاقديّة لن يصبح لاأخلاقياً، نتيجة لسعي كل فرد إلى "أفضل مصلحة له" فقط. هنا يعود دركهايم إلى الموضوع الذي شرحه في كتاباته الأولى، وطبّقه بصورة خاصة في نقده **مفهوم الجمعية** *Gesell - Schaft* عند تونيز Tönnies. وهربرت سبنسر هو هدف دركهايم في هجومه الانتقادي في كتابه **تقسيم العمل**، لكن مادّة جدله هي ذاتها. المجتمع الذي يسعى كل فرد فيه إلى مصلحته الشخصيّة محكوم عليه بالانحلال خلال فترة قصيرة من الزمان. "لا يوجد شيء أقل ثباتاً من المصلحة. اليوم تجمعني بك؛ وغداً، سوف تجعل مني عدواً لك".[1] صحيح، كما يعترف دركهايم، أن العلاقات التعاقديّة بصورة عامة تتضاعف مع تزايد تقسيم العمل، لكن التوسع في العلاقات التعاقديّة يفترض نموّ معايير تتحكم في العَقد؛ فتنتظَّم جميع العقود وفق مواصفات محدَّدة. مهما كان تعقيد تقسيم العمل، فإن المجتمع لن يؤول إلى فوضى من التحالفات التعاقديّة قصيرة الأمد. يعيد دركهايم هنا ذكر النقطة التي وردت عند الإشارة إلى كونيز: "من الخطأ إذن المقابلة بين مجتمع ينبثق من اشتراك العقائد ومجتمع يقوم على التعاون، مع إعطاء طابَع أخلاقي للأول فقط وعدم رؤية أي شيء في الثاني سوى جماعة اقتصاديّة. الحقيقة أن التعاون يملك أخلاقيّته الداخليّة الخاصّة".[2]

لا يَسَع نظريّة المنفعة أن تكون قاعدة للتضامن الأخلاقي في المجتمعات المعاصرة؛ وهي أيضاً خاطئة كنظريّة عن أسباب الزيادة في تقسيم العمل. تعزو النظرية، في شكلها الأخير، الزيادةَ في التخصُّص إلى الزيادة في الثروة الماديّة التي يمكن أن تحصل من خلال التنوع والتبادل. وفق هذا المفهوم، كلما ازداد الإنتاج زدادت تلبية احتياجات الناس، وازدادت سعادة البشر. يُدلي دركهايم بحجج مختلفة ضدّ هذا الموقف، لكن أهم حججه هي أن الأطروحة خاطئة على المستوى التجريبي. فبينما يصح القول بوجود ملذات متنوعة مفتوحة للإنسان الحديث ولم تكن متوافرة له من قبل، أو لم تكن معروفة، فإن هذه يقابلها ازدياد مصادر للشقاء لم تكن موجودة في أشكال المجتمع السابقة،[3] تشير إلى هذا النسبةُ العالية من حوادث الانتحار في المجتمعات المعاصرة. ويكاد الانتحار الناجم عن الكآبة يكون غائباً كليّاً في المجتمعات الأقل نموّاً؛ وتُظهر كثرة حوادثه في المجتمعات المعاصرة أن التمايز الاجتماعي لا يُسفر بالضرورة عن ارتفاع مستوى السعادة العام.[4]

يجب البحث إذن عن تفسير لنموّ تقسيم العمل في مكان آخر. نحن نعلم أن نموّ تقسيم العمل يواكب انحلال ذلك النوع المقطَّع من البُنية الاجتماعيّة (المقطَّع المؤلف من وحدات منفصلة)، ولكي يحصل هذا

---

[1] **تقسيم العمل**، ص. ٢٠٤.

[2] تقسيم العمل، ص. ٢٢٨؛ **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص. ٢٠٨.

[3] هنا يكرِّر دركهايم النقطة التي وردت في مقالته الأبكر عن الانتحار. انظر الحاشية ٣٢، ص. ٧١.

[4] **تقسيم العمل**، ص. ٢٤٩، في المجتمعات البدائيّة، "يقتل المرء نفسه، لا لأنه يرى الحياة رديئة، لكن لأن المَثَل الذي يرتبط به يتطلب التضحيّة"، (ص. ٢٤٦) هذا هو النوع الذي يدعوه دركهايم أخيراً الانتحار الغَيريّ.

الانحلال يجب أن تكون قد تشكلت علاقات في أماكن لم تكن أيّة منها موجودة فيها. الأمر الذي يؤدي إلى اتصال بين جماعات كانت منفصلة من قبلُ. إن أساليب الحياة والعقيدة المختلفة في مجتمعات من هذا القبيل تقضي على الانسجام المنعزل لدى كل جماعة وتحفز التبادل الثقافي والاقتصادي، حالما يحدث التواصل بين بعضها والبعض الآخر. يزداد تقسيم العمل إذن "كلما زاد عدد الأفراد الذين يتواصلون تواصلاً كافياً يمكنهم من تأثير أحدهم في الآخر والتأثر به".[1] يطلق دركهايم على نسبة حدوث اتصال من هذا القبيل كثافة أخلاقيّة أو "ديناميّة". يجب بصورة واضحة أن ينجم نموّ الاتصالات المنوَّعة بين الأفراد من نوع ما من العلاقات الطبيعيّة (الجسديّة) المستمرة. وبكلمة أخرى يتوقف نموّ الكثافة الديناميّة بالدرجة الأولى على زيادة في كثافة السكان الجسديّة، يمكن إذن أن نصوغ الفرضيّة العامة بأن: تقسيم العمل يتناسب طرداً مع حجم وكثافة المجتمعات، وأنه إذا تقدم بصورة مستمرة في أثناء النموّ الاجتماعي فذلك لأن المجتمعات تصبح بصورة منتظِمة أكثف وأكبر حجماً على العموم".[2]

ذُكر في غالب الأحيان أن التفسير الذي يقدِّمه دركهايم هنا علامة على تراجع عن المبدأ الذي ورد في **قواعد منهج علم الاجتماع**، بأن الظواهر الاجتماعيّة يجب ألا تفسَّر بصورة تبسيطيّة (بمعاملة الأشياء المعقدة كأنها مؤلفة من أشياء بسيطة)، ويبدو أن دركهايم نفسه كان يشعر بعدم الارتياح إزاء هذه النقطة، فعدّل أخيراً قليلاً من تقديره الأصلي العلاقةَ بين الكثافة الطبيعيّة (الجسديّة) والكثافة الديناميّة.[3] لكن، في الحقيقة، من الواضح، في نصّ دركهايم حول التفسير في كتابه **تقسيم العمل**، أن التفسير الذي يقترحه هو تفسير علم الاجتماع: ليست الكثافة الجسديّة مهمة إلا بقدر ما تتحول إلى كثافة أخلاقيّة أو ديناميّة، وأن تواتر التواصل الاجتماعي هو العامل التفسيري. ويمكن تقديم حجة أكثر إقناعاً على افتراض أن دركهايم يستخدم تفسيراً (بيولوجياً) في الأسلوب الذي يسعى فيه إلى تحليل **الصراع** كآليّة، ضمن إطار شبه دارويني، تسرِّع في تقدُّم تقسيم العمل. فقد برهن دارون وبيولوجيون آخرون، في رأي دركهايم، على أن المعركة من أجل البقاء تكون على أشُدِّها بين المتعضِّيات من النوع ذاته. ويميل وجود صراع من هذا القبيل إلى توليد تخصّصات تكميليّة، بصورة أن المتعضِّيات يمكن أن تتواجد جَنباً إلى جَنب من دون أن يعيق أحدها بقاء الآخر. يتيح تنويع الوظيفة لأنواع مختلفة من المتعضيّة أن تبقى على قيد الحياة. ويختم دركهايم بأن مبدأ مماثلاً يمكن تطبيقه على المجتمع البشري:

يخضع البشر للقانون ذاته. يمكن في المدينة ذاتها أن تتعايش المهن المختلفة من دون أن يُضطر بعضها إلى تدمير البعض الآخر بصورة متبادلة، لأنها تسعى إلى غايات مختلفة. الجندي يبحث عن المجد

---

[1] **تقسيم العمل**، ص. ٢٥٧.

[2] **المصدر ذاته**، ص. ٢٦٢؛ **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص. ٢٤٤. يعترف دركهايم بوجود بعض الاستثناءات الجزئيّة من هذا: مثلاً: الصين التقليديّة أو روسيا. هنا "لا ينموّ تقسيم العمل بنسبة الحجم الاجتماعي، والحقيقة أن الزيادة في الحجم ليست علامة على التفوق إذا لم تزدد الكثافة في الوقت ذاته وبالدرجة ذاتها..." (**تقسيم العمل**، ص.٢٦١؛ **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص.٢٤٣).

[3] انظر **قواعد منهج علم الاجتماع**، ص. ١١٥ .

العسكري، ويسعى رجل الدين إلى النفوذ الأخلاقي، وينشُد رجل الدولة السلطة، ورجل الأعمال الثروة، والعالِم الشهرة العلميّة.[1]

الفرديّة والفوضويّة -*Anomie*

بعد أن عرض دركهايم كلاً من التحليل السببي والوظيفي لتقسيم العمل، أصبح الآن في موقف الإجابة عن السؤال الذي كان بمثابة الحافز لعمله. يمكن أن نكون على يقين من أن تنويع تقسيم العمل يؤدي حتماً إلى نقص في انتشار الوعي الجماعي في المجتمع. ونموّ الفرديّة مرافق لا مفرّ منه للتوسع في تقسيم العمل: والفرديّة لا يمكن أن تتقدم إلا على حساب قوة العقائد المشتركة والعواطف. وبهذه الصورة يصبح "الوعي الجماعي بصورة متزايدة مكوَّناً من أساليب عامّة جداً وغير محدّدة من التفكير والعاطفة تترك المجال فسيحاً للعدد المتزايد من الفروق الفرديّة".[2] وإذن لن تنهار المجتمعات الحديثة في الفوضى، كما يلزم من وجهة نظر أولئك الذين يزعمون أن الإجماع الأخلاقي المحدَّد بقوة لا بد منه للتماسك الاجتماعي. والحقيقة أن هذا الشكل من التماسك أو الالتحام (التضامن الميكانيكي) يحل محله في المجتمعات المعاصرة، بصورة متزايدة، نوع جديد من التلاحم الاجتماعي (التضامن العضوي). لكن عمل التضامن العضوي لا يمكن تفسيره على طريقة نظريّة المنفعة؛ لا يزال المجتمع المعاصر نظاماً أخلاقياً. يوجد في الحقيقة حقل واحد يصبح فيه الوعي الجماعي "قوياً وأكثر إحكاماً": بالنسبة إلى "عبادة الفرد".[3] لا يمكن أن تنمو "عبادة الفرد" إلا بسبب علمَنة معظم قطاعات الحياة الاجتماعيّة (تحريرها من سيطرة الدين). إنها تتعارض مع الأشكال التقليديّة للوعي الجَماعي في أنه بينما يتكون من معتقدات مشتركة وعواطف، فهذه تركز على قيمة الفرد وكرامته بدلاً من التركيز على الجماعة. "عبادة الفرد" هي النظير الأخلاقي لنموّ تقسيم العمل، لكنها مختلفة تماماً في محتواها عن الأشكال التقليديّة للمشاعية الأخلاقيّة، ولا تستطيع بذاتها أن توفر القاعدة الوحيدة للتضامن في المجتمعات المعاصرة.

يمكن حتماً أن ندعو عبادة الفرد إيماناً مشتركاً: لكنها، أولاً، غير ممكنة إلا بتدمير الآخرين. لهذا لا يمكن أن تنتج النتائج ذاتها التي ينتجها العديد من المعتقدات الزائلة. لا شيء يعوِّض تلك. أضف إلى هذا، أنها إذا كانت مشتركة أو شائعة بمقدار ما تشارك فيها الجماعة، فإنها فرديّة في طبيعتها.[4]

في هذه النقطة يتعرض تحليل دركهايم لصعوبة واضحة، إذا كان النموّ في تقسيم العمل لا يرافقه بالضرورة انقطاع أو خَلَل في الالتحام الاجتماعي، فما الذي يفسِّر الصراعات التي هي مظهر واضح جداً من العالَم الاقتصاديّ الحديث؟ يعترف دركهايم أن الصراع الطبقيّ الناشئ بين رأس المال والعمل المأجور رافق التوسُّع في تقسيم العمل في أعقاب التصنيع، لكن من الخطأ الافتراض أن هذا الصراع هو نتيجة مباشرة لتقسيم العمل. إنه، في الواقع، نتيجة لكون تقسيم الوظائف الاقتصاديّة قد تجاوز مؤقتاً نموّ التنظيم الأخلاقي

---

[1] **تقسيم العمل**، ص. ٢٦٧.

[2] **تقسيم العمل**، ص. ١٧٢؛ **تقسيم العمل الاجتماعي**، صص. ١٤٦ ــ ٧.

[3] **تقسيم العلم**، ص. ١٧٢، **تقسيم العمل الاجتماعي**، صص. ١٤٦ ــ ٧.

[4] **تقسيم العمل**، ص. ١٧٢؛ **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص. ١٤٧.

المناسب. لا ينتج تقسيم العمل في كل مكان الالتحامَ أو التماسك لأنه حالة فوضويّة (آنوميّة *Anomie*)،[1] أي أن العلاقة بين رأس المال والعمل المأجور تشبه فعلاً الظرفَ الذي يعَدّ مثاليّاً من الناحية الأخلاقيّة في نظريّة المنفعة ــ حيث لا يوجد أي نظام أو قواعد أو سوى القليل من تنظيم إنشاء العقود. لكن ما يؤدي هذا إليه هو حالة مزمنة من الصراع الطبقيّ. فبدلاً من التنظيم الأخلاقي المطلوب، ينزع إنشاء العلاقات التعاقديّة إلى أن يقرَّر بفرض قوة قاهرة. يسمي دركهايم هذا الفَرض "تقسيم العمل الجبري"، *(la division du travail contrainte)*، بينما يقتضي عمل التضامن العضوي وجود قواعد معياريّة من شأنها تنظيم العلاقات بين المهن المختلفة. ولا يمكن تحقيق هذا إذا كانت هذه القواعد مفروضة من جانب واحد، من طبقة واحدة على طبقة أخرى. لا يمكن القضاء على هذه الصراعات إلا إذا جرى تنسيق العمل مع توزيع المواهب والكفاءات، وإذا لم تحتكر طبقة محظوظة (ذات امتياز) المناصبَ المهنيّة العليا. "إذا اضطُرت طبقة من المجتمع، من أجل العيش، أن تقبل بأي سعر لخدماتها، بينما تستطيع طبقة أخرى الامتناع عن فعل من هذا القبيل بفضل الموارد المتاحة لها تحت تصرفها والتي ليس مردها بالضرورة إلى أي تفوق اجتماعي، فإن الثانية تتمتع بميزة غير عادلة على الأولى بموجب القانون".[2]

الموقف الحالي، الذي لا يزال هذا سائداً فيه، هو موقف انتقاليّ. والزوال التدريجي لعدم المساواة في الفرص (عدم مساواة خارجيّة) هو نزعة تاريخيّة محدَّدة ترافق نموّ تقسيم العمل. يسهل في رأي دركهايم رؤية لماذا يجب أن يحصل هذا. ففي المجتمع البدائي، حيث التضامن قائم بالدرجة الأولى على الاشتراك في العقيدة والعاطفة، لا توجد وسيلة ولا حاجة للتسلي في الموهبة أو الفرصة. لكن النتائج التفريديّة لتقسيم العمل تعني أن المواهب الإنسانيّة النوعيّة التي بقيت كامنة في الماضي تصبح بالتدريج أقدر على التحقُّق. وبهذه الصورة تخلق ضغطاً نحو تحقيق الذاتيّة الفرديّة:

يمكن أن نقول إذن إن تقسيم العمل لا ينتج التضامن إلا إذا كان عفويّاً وبالدرجة التي يكون فيها عفويّاً، لكن يجب أن نفهم من العفويّة ليس فقط غياب العنف المقصود والمكشوف، بل غياب كل ما من شأنه، وإن بصورة غير مباشرة، أن يضع قيداً على الاستخدام الحر للقوة الاجتماعيّة التي يحملها كل شخص في ذاته. وهذا لا يفترض فقط أن الأفراد يجب ألا يكلفوا بالقوة وظائف أدنى مما يستأهلون، بل أيضاً ألا يمنعهم أيُّ عائق مهما كان نوعه من أن يشغَلوا، ضمن الإطار الاجتماعي، الوظيفةَ التي تليق بكفاءاتهم.[3]

٦. مفهوم دركهايم عن منهج علم الاجتماع

[1] يبدو أن دركهايم قد تبنى مصطلح "الفوضوية *Anomie*" من غويو *Guyau* (انظر الحاشية ٢٦، ص. ٧٠)، لكن غويو يستخدم المصطلح "الفوضوية الدينية *religious Anomie*،" بمعنى قريب من معنى مصطلح دركهايم وهو "**عبادة الفرد** *Cult of the individual*".

[2] **تقسيم العمل**، ص. ٣٨٤، للمزيد من الإطلاع على مناقشة آراء دركهايم في هذه المسألة، انظر بعده، صص. ٢٢٩ ــ ٣١.

[3] **تقسيم العمل**، ص. ٣٧٧؛ **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص. ٣٧٠.

تكوّن الأفكار التي عُرضت في كتاب **تقسيم العمل** أسُسَ **علم اجتماع** دركهايم. ويمثّل مجموع كتابات دركهايم اللاحقة شرحاً مفصَّلاً للموضوعات التي عُرضت في الأصل في ذاك الكتاب. يصدق هذا بأوضح صورة على كتابَي دركهايم الرئيسيَن اللذين صدرا قبل نهاية القرن: **قواعد منهج علم الاجتماع** (١٨٩٥) و(**الانتحار**) (١٨٩٧). يشرح دركهايم في **القواعد** الفرضيّات المنهجيّة المطبَّقة من قبلُ في كتابه **تقسيم العمل**. بينما يبدو موضوع كتاب **الانتحار** لأول وهلة مختلفاً تماماً عن **تقسيم العمل**، فإن موضوعات الأول تنسجم فعلاً انسجاماً تاماً مع موضوعات الكتاب الأخير، ضمن سياق كلٍّ من فكر دركهايم الخاص وإطار كتابات القرن التاسع عشر عن مسائل علم الأخلاق الاجتماعي بصورة أعمّ. استُخدمت منذ نهاية القرن الثامن عشر دراسة الانتحار من قبل عدد من الكتاب المختلفين كمشكلة نوعيّة يمكن على أساسها تحليل قضايا أخلاقيّة عامّة. ويعتمد تحليل دركهايم في كتابه **الانتحار** على عمل مؤلِّفين من هذا القبيل، لكن يتخذ أيضاً نقطة بداية بعضَ الاستنتاجات العامّة بخصوص النظام الأخلاقي لأشكال المجتمع المختلفة التي وردت في كتابه **تقسيم العمل**.

مشكلة الانتحار

اشتهر اهتمام دركهايم بالانتحار، وبمعرفته الواسعة بالكتابات حول الموضوع قُبيل ١٨٩٧. في ١٨٨٨ يكتب: "من المحتم تماماً أن الزيادة المطّردة في حوادث الانتحار تشهد دائماً على اضطراب جِديّ في ظروف المجتمع العضويّة"،[1] ومحاولة توثيق دركهايم، من خلال التحليل المحكم لظاهرة نوعيّة، لطبيعة هذه **الفجوة** *Lacuna* في المجتمعات المعاصرة ربما كانت أهم عناية أساسيّة من قبله في كتاب الانتحار. لكن يجب أن يضاف إلى هذه هدف منهجيّ: تطبيق منهج (الطريقة) علم الاجتماع على شرح ما قد يبدو لأول وهلة ظاهرة "فرديّة" تماماً.

ووجهة النظر الأساسيّة التي يطرحها كتّاب عديدون سابقون عن الانتحار، وهي وجهة يتبناها دركهايم، هي وجوب وضع حدٍّ فاصل دقيق بين تفسير توزع **نسَب** الانتحار وإيتيولوجيا حالات الانتحار الفرديّة (دراسة علمية للأمراض). وقد بيَّن علماء إحصاء القرن التاسع عشر سابقاً أن نِسَبة الانتحار تُبدي بصورة نموذجيّة توزيعاً مستقراً من سنة إلى أخرى يقطعه ذبذبات دوريّة يمكن تمييزها بصورة خاصّة. وخلَصوا إلى أن أنماط النِسَب الانتحاريّة يجب أن تعتمد على ظواهر موزَّعة بصورة مستقرة من النوع الجغرافي والبيولوجي أو الاجتماعي.[2] يناقش دركهايم في كتاب الانتحار الظاهرتين الأولى والثانية بشيء من التفصيل، ويرفض كلتيهما كتعليلين ممكنَين لتوزُّع نِسَب الانتحار،[3] وإذن يجب أن ننظر في نوع العامل الثالث، الظاهرة الاجتماعيّة، بحثاً عن تفسير أنماط نِسَب الانتحار.

---

[1] "الانتحار ونِسبَة الولادة، دراسة أخلاقيّة إحصائيّة "، ص. ٤٤٧.

[2] جميع العلاقات الإحصائيّة تقريباً بين الانتحار والظواهر الاجتماعيّة التي أوردها دركهايم في كتابه **الانتحار** وردت لدى كتّاب سابقين. انظر مقالتي "مشكلة الانتحار في علم الاجتماع الفرنسي"، **مجلة علم الاجتماع البريطانيّة**، المجلد ١٦، ١٩٦٥، صص. ٣ ــ ١٨.

[3] **الانتحار**، صص. ٥٧ ــ ١٤٢.

يبدي توزُّع الانتحار في بلدان أوربا الغربيّة علاقة وثيقة بين نِسَب الانتحار والمذهب الديني: البلدان التي يغلب فيها المذهب الكاثوليكي لديها في كل مكان مستويات انتحاريّة أدنى من تلك التي يغلب فيها المذهب البروتستانتي. لا يمكن تفسير هذا الفرق الثابت في نِسَب الانتحار بالرجوع إلى الاختلاف في درجة شجب الانتحار أو تحريمه في **عقيدة** المذهبين؛ فكلتاهما تحظُّر الانتحار بالدرجة ذاتها من الشدة. ويجب البحث عن تعليله في الفروق الراسخة بصورة غير معيّنة في التنظيم الاجتماعي للكنيستين. إن أوضح نقطة خلاف أو تباين بين الاثنتين، في رأي دركهايم، أن البروتستانتيّة مؤسسة على تشجيع روح البحث الحرّ والتساؤل. أما الكنيسة الكاثوليكيّة فتقوم على التراتبيّة التقليديّة للكهنوت الذي يملك نفوذاً ملزماً في ما يخصّ أمور العقيدة الدينيّة؛ لكن البروتستانتي يقف وحيداً أمام الله: "ليس للقسّ، مثل المصلين، مورد آخر سوى ذاته، وضميره."[1] البروتستانتيّة، على حدِّ قول دركهايم، كنيسة ذات اندماج وتكامل أضعف من الكنيسة الكاثوليكيّة.

يمكن أن نستنتج من هذا أنه لا يوجد شيء مرتبط بصورة نوعيّة بالدين كهذا ولا بدّ من اللجوء إليه لتعليل "التأثير المحافظ" للكاثوليكيّة؛ وبعبارة أخرى، ترتبط درجة التكامل في قطاعات المجتمع الأخرى بنِسَب الانتحار بصورة قابلة للمقارنة. ويرى دركهايم أن هذا هو الذي يجري في الواقع. فالأفراد غير المتزوجين يبدون على العموم نِسَباً من الانتحار أعلى من الأشخاص المتزوجين من السنِّ القابلة للمقارنة، وتوجد علاقة عكسيّة بين الانتحار وحجم الوحدة الزوجيّة ــ كلما زاد عدد الأطفال في العائلة، قلت نِسبَة الانتحار، وهذا يوازي حالة العلاقة بين الانتحار والمذهب الديني، ويقدِّم في هذه الحالة قدراً لا بأس به من العلاقة بين الانتحار ودرجة الاندماج والتكامل في بُنية العائلة. ويمكن إثبات علاقة مماثلة بين نِسَب الانتحار ومستوى الاندماج الاجتماعي في سياق مؤسّسي مختلف تماماً. تنخفض نِسَب الانتحار في أزمنة الأزمة السياسيّة القوميّة، وفي أزمنة الحرب: في الحالة الأخيرة ليس فقط بين أفراد القوات المسلحة، ولكن أيضاً بين السكان المدنيين من الجنسين،[2] والسبب هو في أن الأزمات السياسيّة والحروب، بتشجيعها مستوى زائداً من الانشغال ضمن مجموعة معيّنة من الأحداث، و"خلال فترة من الزمن، على الأقل، تنتج اندماجاً أقوى في المجتمع".[3]

يوجد بناء على ذلك علاقة بين التماسك الاجتماعي والانتحار، وتقوم بصرف النظر عن القطاع المؤسّساتي الخاص في المجتمع الذي يتمّ تحليله: ثبتت فرضيّة أن "الانتحار يتغير بنِسبَة عكسيّة مع درجة التكامل في الجماعات الاجتماعيّة التي ينتمي الفرد إليها".[4] وبهذه الصورة يمكن وصف هذا النوع من الانتحار بالانتحار "الأناني"، وهو نتيجة للحالة التي تؤكد فيها الذات الفرديّة ذاتها أكثر مما ينبغي في وجه الذات الاجتماعيّة وعلى حسابها...".[5] الانتحار الأناني هو بشكل خاص من خصائص المجتمعات المعاصرة؛

---

[1] **الانتحار**، صص. ١٦٠ ــ ١. يعترف دركهايم أن المذهب الانجليكاني هو استثناء جزئي لهذا؛ لكن إنجلترا لديها نسبَة أدنى منها لدى البلدان البروتستانتيّة الأخرى.

[2] ولا يمكن، في رأي دركهايم، في أيّة من هذه الحالات أن يُعزى انخفاض نِسبَة الانتحار إلى الوثائق الرسميّة الأقل دقّة في زمن الحرب (**الانتحار**، صص. ٢٠٦ ــ ٨.

[3] **الانتحار**، ص. ٢٠٨؛ **الانتحار** (بالفرنسيّة)، ص. ٢٢٢.

[4] **الانتحار** (بالإنجليزيّة)، ص. ٢٠٩؛ **الانتحار** (بالفرنسيّة)، ص. ٢٢٣.

[5] **الانتحار**، ص ٢٠٩؛ **الانتحار** (بالفرنسيّة) ص. ٢٢٣.

لكنه ليس النوعَ الوحيد من الانتحار الموجود فيها. ينبع نوع آخر من الانتحار من الظاهرة التي يتحدث عنها دركهايم بشيء من الإسهاب في كتابه **تقسيم العمل**: حالة اللاقواعد *Anomie state* (الفوضويّة) في الحريّة الأخلاقيّة التي تتّسم بها العلاقات الاقتصاديّة. ويشير إلى هذا الارتباط الذي يمكن إثباته بين نِسَب الانتحار والبُنية المهنيّة، نِسَب الانتحار أعلى ، كما يشير دركهايم، في المهن الصناعيّة والتجاريّة منها في المهن الزراعيّة. أضف إلى هذا أن نِسَب الانتحار بين المهن غير الزراعيّة تتناسب بصورة عكسيّة مع المستوى الاقتصادي الاجتماعي، فتكون أخفض ما تكون بين الفقراء فقراً مزمناً، وأعلى ما تكون بين الموسرين وأولئك الذين يعملون في المهَن الليبراليّة. وهذا لأن الفقر في حدّ ذاته مصدر للضيق المعنوي: إن المهن الواقعة فوق أدنى المستويات هي التي أصبحت الأكثر تحرُّراً من النظم الأخلاقيّة المستقرة. إن العلاقة بين حالة اللاقواعد والانتحار يمكن إثباتها أيضاً في ما يخصّ ظاهرة أخرى يتناولها دركهايم في **تقسيم العمل** كنتيجة لحالة اللاقواعد في الصناعة: تكرار تتعرض حدوث الأزمات الاقتصاديّة. في أزمنة الكساد الاقتصادي تبدي نِسَب الانتحار زيادة ملحوظة. وهذه لا يمكن تعليلها فقط على أساس الحرمان الاقتصادي في أثناء الأزمة. لأن نِسَب الانتحار تزداد إلى درجة معادلة في أزمنة الازدهار الاقتصادي الملحوظ. إن الذي تشترك به الذبذبة نحو الأعلى ونحو الأدنى في الدورة الاقتصاديّة هو أن كلاً منهما يخلف اضطراباً في أساليب الحياة المعتادة. فأولئك الذين يعانون إما انخفاضاً مفاجئاً أو ارتفاعاً مفاجئاً في ظروف حياتهم الماديّة يصبحون في موقف تتعرض فيه توقعاتهم للإجهاد، فينشأ عن هذا الموقف ظرف من اللاقواعد الأخلاقيّة.

الفوضوية (اللاقيود) هي، إذن، مثل الأنانية، "عامل دائم ونوعي في الانتحار في مجتمعاتنا الحديثة؛ إنها أحد المصادر التي يتغذى عليها المجموع السنوي"؛[١] وليس حديث دركهايم عن الفروق بين الانتحار الأناني وانتحار الفوضويةً خالياً دائمًا من الغموض. وقد دفع هذا بعض المعلقين إلى افتراض أن النوعين في الحقيقة لا يمكن للتمييز بينهما ، من جوهر تحليل دركهايم، بصورة يسهل فهمها.[٢] لكن القراءة المتأنيّة لرأي دركهايم على خلفيّة **تقسيم العمل** تجعل الأخذ بهذا الموقف صعباً. الانتحار الأنانيّ مربوط من جانب دركهايم بصورة واضحة بنموّ "عبادة الفرد" في المجتمعات المعاصرة. والبروتستانتيّة هي الطليعة الدينيّة والمصدر الأول لمذهب الفرديّة الأخلاقيّة الحديث، الذي أصبح في مجالات أخرى من الحياة الاجتماعيّة علمانياً تماماً.[٣] الانتحار الأنانيّ هو إذن فرع من نموّ "عبادة الشخصيّة" حيث "الإنسان ربّ البشر"، نوع من نموّ الأنانيّة لا مفرّ منه: " ليس من الضروري أن تكون الفرديّة من دون شكّ أنانيّة، لكنها تقترب منها؛ لا يمكن لأحداهما أن تزدهر من دون المزيد من انتشار الأخرى. وبهذه الصورة، ينشأ الانتحار الأناني.[٤] وينجم انتحار اللاقيود، من جهة أخرى، عن غياب القيود الأخلاقيّة التي تختص بها القطاعات الرئيسة من الصناعة الحديثة. وما دامت حالة اللاقيود، في رأي دركهايم، ظاهرة "مَرَضيّة"، فإن الانتحار اللاقيودي هو أيضاً،

---

[1] **الانتحار**، ص. ٢٥٨؛ **الانتحار** (النسخة الفرنسيّة)، ص. ٢٨٨. للاطلاع على التوسع في هذه الأفكار، عند النظر إليها في العلاقة مع ــ ــ النظريّة السيكولوجيّة، انظر مقالتي "أنواع الانتحار" **أرشيفات علم الاجتماع الأوربيّة**، المجلد٧، ١٩٦٦، صص. ٢٧٦ ــ ٩٥.

[2] باركلي جونسن: "سبب الانتحار الوحيد في رأي دركهايم" **مجلة علم الاجتماع الأمريكيّة**، المجلد ٣٠، ١٩٦٥، صص. ٨٧٢ ــ٨٦.

[3] يوضّح دركهايم هذه النقطة في كتابه المهمَل، لكن المهم، **لنموّ لتربوي في فرنسا** (باريس، ١٩٦٩).

[4] **الانتحار**، ص. ٣٦٤؛ **الانتحار** (بالفرنسيّة)، ص. ٤١٦.

إذن، مَرَضي، ولذلك ليس خصيصة لا مفرَّ منها للمجتمعات المعاصرة.[1] الانتحار الأناني والانتحار اللاقيودي (الفوضوي) مرتبطان، مع ذلك، أحدهما بالآخر، ولا سيما على مستوى الانتحار الفرديّ. "والحقيقة أنه لا مفرّ تقريباً من ضرورة أن يكون للأنانيّ نزعةُ إلى الفوضوية؛ لأنه ما دام منفصلاً عن المجتمع فإن المجتمع لا يملك سلطة كافية عليه لفرض النظام أو القيود عليه".[2] يتخذ الانتحار في المجتمعات التقليديّة شكلاً آخر غير النوعين الفوضوي والأناني: يمكن ردّ هذا الشكل بصورة مباشرة إلى خصائص التنظيم الاجتماعي، المعيّنة في كتاب **تقسيم العمل**، الذي تختلف فيه مجتمعات من هذا القبيل عن الشكل الحديث. في إحدى فصائل المنتحرين التي عُثر عليها في المجتمعات التقليديّة، من واجب الفرد، حين تحيط به بعض الظروف، أن يقتل نفسه. يقتل الشخص نفسه لأن عليه واجباً للقيام بهذا الفعل. وهذا هو "الانتحار الغَيريّ الإجباريّ". وهناك أنواع أخرى من الانتحار الغَيريّ ولا تنطوي على إلزام معين، لكن يكون فيها الانتحار مقترناً بالعمل على إنجاح أعراف الشرف والوجاهة المحدَّدة (الانتحار الغَيريّ "الاختياريّ"). لكنْ كلا نوعي الانتحار الغيري يقومان على وجود وعي جماعيّ قويّ، من شأنه أن يسيطر على أفعال الفرد إلى درجة أنه يضحي بحياته في سبيل دعم قيمة جماعيّة.

"الإفصاح الظاهري" و"الاضطرار أو الإكراه"

تؤلف الأفكار المعروضة في كتاب **الانتحار** شهادة قويّة بصورة خاصّة على جدوى مفهوم دركهايم عن منهج علم الاجتماع. يعبر دركهايم عن وجهة نظره الأساسيّة التي ينطوي عليها كتاب **الانتحار** كما يلي:

في أيّة لحظة معيّنة ينشىء التكوين الأخلاقي للمجتمع فرقة احتياطيّة للموت الطوعيّ. يوجد، إذن، لكل شعب قوة جماعيّة من كميّة معيّنة من الطاقة، تجبر الناس على تدمير الذات. أفعال الضحيّة التي تبدو في البداية تعبيراً فقط عن مزاجه الشخصيّ هي في الحقيقة المكمِّل والامتداد لظرف اجتماعي يفصحون عنه بصورة خارجيّة.[3]

ويمضي دركهايم قائلاً إن هذا لا يعني أن علم النفس لا ينطبق في تعليل الانتحار: الإسهام الملائم الذي يقدمه علم النفس هو دراسة الدوافع الخاصّة والظروف التي تدفع أفراداً مخصوصين إلى ارتكاب الانتحار حين يوضعون في الظروف الاجتماعيّة المطابقة (مثلاً، في ظرف من اللاقيود (الفوضويّة *Anomie*). وعلى الرغم من أن دركهايم يشرح أفكاره المنهجيّة بأعظم قدر من التنظيم في كتابه **قواعد منهج علم الاجتماع**، يُرى المنحى الموثَّق في كتابه منبثقاً أو متفرعاً من الدراسات التي يمثلها كتاباه **تقسيم العمل** و**الانتحار**. "المنهج الذي أتينا على وصفه هو فقط خلاصة لممارساتنا".[4]

---

[1] يعتقد دركهايم أن حداً أدنى من مستوى اللاقيود عنصر ضروري في المجتمعات الملتزمة بالتغير التدريجي. "يفترض كل خُلُق من الأخلاق إذن مستوى معيّناً من اللاقيود للتحسين والتقدُّم ؛ **الانتحار**،ص. ٣٦٤.

[2] **الانتحار**، ص. ٢٨٨؛ **الانتحار** (بالفرنسيّة)، ص. ٣٢٥.

[3] **الانتحار**، ص. ٢٩٩.

[4] "علم الاجتماع في فرنسا في القرن التاسع عشر"، *Revue bleue*، المجلد ١٣، ١٩٠٠، ص. ٦٤٩، يقول دركهايم أيضاً في **القواعد** إن المنهج المذكور فيها "وارد ضمناً، طبعاً، في الكتاب الذي أصدرناه مؤخّراً حول **تقسيم العمل**". **قواعد منهج علم الاجتماع**. ص. *ix*.

من الموضوعات الرئيسة في **القواعد** وجوب توضيح طبيعة مادّة علم الاجتماع، وتحديد حقل بحثه. يؤكد دركهايم مراراً في كتاباته أن علم الاجتماع يبقى معظمه حقلاً "فلسفياً"، يتكون من خليط غير متجانس من تعميمات شاملة تقوم على اشتقاق منطقي من مبادئ أخلاقيّة موجودة **مسبّقاً** أكثر منه دراسة تجريبيّة منتظمة. يلاحظ دركهايم في مطلع **الانتحار** "أن علم الاجتماع ما يزال في مرحلة بناء النظام والتركيبات الفلسفيّة *Syntheses*، وبدلاً من محاولة إلقاء ضوء على جانب محدود من الحقل الاجتماعي، يفضل التعميمات البراقة".[1] من الواضح أن الفرع العلمي مهتم بصورة من الصور بدراسة الإنسان في المجتمع: لكن تُستخدم فصيلة "الاجتماعي"، بصورة فضفاضة، غالباً . فما الخصائص النوعيّة لصنف الظواهر التي يمكن تحديدها "بالاجتماعيّ"، ومن ثَمَّ فصلُها عن الفصائل الأخرى، من قبيل "البيولوجيّة" و"السيكولوجيّة"؟[2]

تقوم محاولة دركهايم تحديدَ نوعيّة الاجتماعيّ على استخدام المعيارين المشهورين، "التعبير الخارجي ــ الإفصاح *exteriority*" و"الإكراه *Constraint*". وعلى الرغم من مجموعة التفسيرات المختلفة التي قدّمت لحجة دركهايم في هذه النقطة، يمكن توضيح جوهر موقف دركهايم في هذه النقطة من دون مشقّة. للحقائق الاجتماعيّة "الخارجيّة" عن الفرد معنيان مترابطان. أولاً، يولد كل إنسان في مجتمع قائم يملك من قبلُ تنظيماً معيناً أو بنية محدَّدة، ويتحكم في شخصيته الخاصّة: "عضو الكنيسة يجد المعتقدات والممارسات في حياته الدينيّة جاهزة لدى ولادته؛ وجودها سابقةً وجودَه يعني وجودها خارج ذاته".[3] ثانياً، الحقائق الاجتماعيّة "خارجيّة" بالنسبة للفرد بمعنى أن أي فرد بمفرده ليس سوى عنصر واحد ضمن مجموع العلاقات التي يتكون منها المجتمع. وهذه العلاقات ليست من خلق أي فرد بمفرده، بل تتكون من العديد من التفاعلات بين الأفراد. "نظام الإشارات التي أستخدمُها للتعبير عن تفكيري، نظام العملة التي أستخدمها لتسديد ديوني، أدوات الاعتماد التي أستخدمها في علاقاتي التجاريّة، الممارسات المتبعة في مهنتي، إلخ... تعمل بصورة مستقلة عن استخدامي الخاص لها".[4] قيل مراراً إن دركهايم يستخدم هنا مصطلح "الفرد" في أكثر من معنى واحد. يفهم في بعض الأحيان من السياق بصورة واضحة أنه يتحدث عن "الفرد المنعزل (الفرد الافتراضي)"، الكائن اللااجتماعي الذي يشكل نقطة البداية في نظريّة المنفعة؛ وفي أحيان أخرى يستخدم دركهايم الكلمة للإشارة إلى فرد "خاص" معيّن ــ إلى عضو بلحمه ودمه في مجتمع تجريبيّ".[5] لكن، في الحقيقة، من أجل أغراض دركهايم، التي هي جدليّة جزئياً، ليست الفروق التي تمكن ملاحظتها بين المعاني المختلفة لمصطلح "فرد"، ليست مهمة. إن العبء الأكبر لأطروحة دركهايم هو أنه **لا** توجد نظريّة أو تحليل يبدأ من "الفرد"، سواء بالمعنيين المذكورين سابقاً أم بمعاني أخرى، ويمكنه ألإحاطة بصورة ناجحة بالصفات النوعيّة للظواهر **الاجتماعيّة**. إن فكرة دركهايم هنا هي، بكلمة أخرى، مفهوميّة. صحيح أن هذه الفكرة يكتنفها الغموض إلى حد ما بإصرار دركهايم على الكلام عن "حقائق" اجتماعيّة، لكن يجب أن يكون واضحاً أن

---

[1] **الانتحار**، ص. ٣٥.

[2] أشار بارسن إلى وجود خلط في المعاني (أبستمولوجي) في استخدام دركهايم عبارة "حقيقة" اجتماعيّة كمساوية "للظاهرة الاجتماعيّة" (بارسن، صص. ٤١ ــ ٢.

[3] **قواعد منهج علم الاجتماع. ص.** ٢.

[4] **المصدر ذاته**، ص. ٢.

[5] قارن هاري آلبرت: **إميل دركهايم وعلم اجتماعه** (نيويورك،١٩٣٩)، صص. ١٣٥ ــ ٧؛ بارسون، صص. ٣٦٧ ــ ٨؛ جي إيمارد: **دركهايم وعلم الاقتصاد** (باريس، ١٩٦٢)، صص.٢٦ ــ ٣١.

معيارَ "التعبير الخارجي ــ الإفصاح *exteriority*" ــ ليس معياراً تجريبياً. لو كان كذلك لكان أدى مباشرة إلى الاستنتاج السخيف أو المضحك بأن المجتمع موجود بصورة خارجيّة **لجميع** الأفراد: يقول دركهايم إن هذا "سخف واضح كان بإمكاننا الاستغناء عن نسبَته إلينا".[١] يؤكد دركهايم مراراً "أن المجتمع مؤلَّف من أفراد فقط".[٢] لكن يمكن قول شيء مواز عن العلاقة بين العناصر الكيميائيّة المؤلفة من خليط من العناصر:

الذي يُحكَم عليه مسبَّقاً بأنه غير مقبول بالنسبة للحقائق الاجتماعيّة يُعترف به بحريّة في ممالك الطبيعة الأخرى. متى ما اندمجت أيّة عناصر وانتجت، من ثَمَّ، ظواهرَ جديدة بفضل اندماجها، فمن الواضح أن هذه الظواهر الجديدة تكمن لا في العناصر الأصليّة لكن في الكلّ المؤلَّف من اتحادها. لا تحوي الخليّة الحيّة سوى جزئيات معدنيّة، مَثَلُها كمَثَل المجتمع الذي لا يحوي سوى أفراد؛ ومع ذلك يستحيل بصورة واضحة أن تكون الظواهر الخاصّة بالحياة موجودة في ذرات الهيدروجين، والأوكسجين، والفحم والنتروجين...دعنا نطبق هذا المبدأ على علم الاجتماع. إذا صحَّ كما يمكن أن نقول أن هذا التركيب أو الدمج الفريد الذي يتألف منه كل مجتمع، ينتج ظواهر جديدة، مختلفة عن تلك التي تقع في العقول الفرديّة فيجب، حقاً، أن نعترف بأن هذه الحقائق توجد في المجتمع ذاته حقاً الذي ينتجها، وليس في أجزاء المجتمع، أعني، ليس في أعضائه.[٣]

المعيار الثاني الذي يطبِّقه دركهايم في تعيين طبيعة الحقائق الاجتماعيّة هو معيار **اختباري، تجريبي** *empirical*: حضور أو وجود "**الوازع أو المانع**" الأخلاقي. من الأفضل هنا التقدم من مثال يذكره دركهايم نفسه، حالة "الأبوة". الأبوة، في أحد المعاني، علاقة بيولوجيّة: يصبح أحد الناس والداً لأحد الأطفال من خلال فعل الإنجاب، لكن الأبوة ظاهرة اجتماعيّة أيضاً: فالوالد مضطر، بحكم العرف والقانون، للقيام بأفعال، بصورة معيّنة مختلفة، **إزاء** نسله (وطبعاً إزاء الأعضاء الآخرين من عائلته أيضاً). وهذه الأنماط من الفعل لم تخلق من قبل الفرد المعنيّ، لكن تشكل جزءاً من نظام من الواجبات الأخلاقيّة يشتبك فيه الفرد مع أشخاص آخرين. بينما يمكن أن يتحدى أحد الأفراد التزامات من هذا القبيل، فإنه إذ يفعل هذا يشعر بقوتها وبذلك يؤكد طابَعها القسريّ: "حتى عندما أتحرر من هذه القواعد وأنتهكها بنجاح، أجدُني مضطراً دائماً للصراع معها. وتجعلني أشعر حين تتغلّب في النهاية بقوتها القسريّة بصورة كافية بالمقاومة التي تبديها".[٤] وهذا طبعاً أكثر ما يكون وضوحاً في حالة الواجبات القانونيّة التي يفرضها جهاز كامل من الأجهزة القمعيّة: الشرطة، المحاكم، إلخ... لكن توجد مجموعة منوعة واسعة من الروادع الأخرى التي تعزِّز احترام واجبات غير مذكورة في القانون.

لكن دركهايم يعيد القول مراراً إن الالتزام بالواجبات قلما يعتمد على الخوف من العقوبات التي تطبق ضد انتهاكها. ويتقبل الأفراد في معظم الظروف شرعيّة الواجب، ولذلك لا يشعرون بطابَعه القسري: "عندما أطيعها من كل قلبي، إذا ظهر هذا القسر فلن يظهر إلا قليلاً، لأنه غير ضروري، لكنه مع ذلك خصيصة كامنة في هذه الأفعال، والدليل على وجودها فيها أنها تؤكد ذاتها كلما حاولتُ مقاومتها."[٥] إن تأكيد دركهايم

---

[1] **الانتحار**، ص. ٣٢٠.

[2] أي الأفراد زائدًا الأشياء التي يصنعونها؛ لكن الأشياء الطبيعية لا تملك أهميّة اجتماعيّة إلا عندما يتوافر أناس في المجتمع يعزون لها نوعًا من الأهمية. **قواعد منهج علم الاجتماع**، صص. ١ وما يليها.

[3] **قواعد منهج علم الاجتماع**، صص. xlviii- xlvii.

[4] **قواعد منهج علم الاجتماع، ص.** ٣٠. في تطبيق هذا المعيار ينقل دركهايم ما يدعوه ويبر "الاستعمال *usage*" ــ وهو سلوك اعتيادي، لكنه ليس مستحبًّا ولا مستهجناً بصورة سويّة أو معياريّة ــ إلى تخوم علم الاجتماع، وبهذه الصورة يصل فعلاً إلى نتيجة شبيهة أو مماثلة نتيجةَ ويبر. قارن تحته، صص. ١٥٣ ــ ٤.

[5] **قواعد منهج علم الاجتماع** ص. ٢؛ **قواعد منهج علم الاجتماع** بالفرنسيّة)، ص. ٤.

أهميّة القسر أو الإكراه موجّه بصورة واضحة بالدرجة الأولى ضد مذهب المنفعة. لكنّ للواجب الأخلاقي جانبين دائماً، والجانب الآخر هو قبول المَثَل الأعلى الذي ينطوي عليه (مهما كان هذا القبول جزئياً). وقد أبدى دركهايم مؤخراً أنه كان على الدوام هدفاً لسوء الفهم في هذه النقطة:

لما جعلنا الإكراه **العلامة المعلنة** التي يمكن أن تُعرف بها الحقائق الاجتماعيّة وتميَّز بمنتهى السهولة من حقائق السيكولوجيا الفرديّة، فقد افترض البعض أن القسر البدني، بناء على رأينا، ضروري للحياة الاجتماعيّة. وفي الحقيقة أننا لم نرَ إطلاقاً فيها أي شيء أكثر من تعبير ماديّ وواضح عن حقيقة كامنة وراسخة ومثاليّة برمتها: وهذه الحقيقة هي **السلطة الأخلاقيّة**.[1]

منطق التعميمات التوضيحيّة

يتناول دركهايم في **المقدمة** إلى الطبعة الثانية من **القواعد** الاعتراضات على ما ربما أصبح أشهر فرضيّة يضمها الكتاب: "**خذ الحقائق الاجتماعيّة كأشياء**".[2] من الواضح أن هذه فرضيّة منهجيّة لا فرضيّة وجوديّة، ويجب أن تفهم على أساس مفهوم أسلوب أو نمط نموّ العلم الذي يقتبسه دركهايم عن كومْتْ Comte. العلوم جميعها، قبل أن تبرز كحقول معرفيّة محكَمة من الناحية المفهوميّة، ومتشدِّدة من الناحية التجريبيّة، هي مجموعة من أفكار مشكَّلة بصورة فجّة وواسعة التعميم وذات قاعدة في الدين: "... الفكر والتفكير يسبقان العلم الذي يكتفي باستخدامهما بصورة منهجيّة"، لكن هذه الأفكار لم تُختبَر إطلاقاً بأي أسلوب منتظِم؛ "لا تتدخل الحقائق إلا بصورة ثانويّة كأمثلة أو أدلة تعزيزيّة".[3] هذه المرحلة السابقة للعلم أمكن تجاوُزُها بإدخال منهج التجريب، الاختباريي *empirical method*، لا بالمناقشة المفهوميّة وحدها. وربما كان هذا المنهج، حتى في علم الاجتماع، أهم منه في العلوم الطبيعيّة، لأن مادّة الموضوع ترجع هنا إلى فعاليّة الإنسان ذاتها، وتوجد نتيجة لهذا نزعة قويّة إلى معالجة الظواهر الاجتماعيّة إما كأنها لا تنطوي على حقيقة جوهريّة (كما لو كانت من إبداعات إرادة الفرد) أو، على النقيض، كما لو كانت معروفة برمتها من قبل: وبهذه الصورة تُستخدم كلمات مثل "الديمقراطيّة"، و"الشيوعيّة"، إلخ... بحريّة كما لو كانت تعني بصورة دقيقة حقائق معروفة، بينما هي في الحقيقة "لا توقظ فينا سوى أفكار مشوَّشة، شبكةً من الانطباعات الغامضة، والانحيازات، والانفعالات".[4] تقدم فرضيّة وجوب معاملة الحقائق الاجتماعيّة كما تعامل "الأشياء"، ضداً أو نقيضًا لهذه النزعات. وبهذه الصورة يدمج دركهايم الحقائق الاجتماعيّة في عالم الواقع الطبيعي سوى أن صفاتها لا تُعرف بصورة مباشرة، كما تُعرف الأشياء في الطبيعة، بالحدس المباشر، وليست مطواعة لإرادة الفرد البشري،'والحقيقة أن أهم صفة "للشيء" هي استحالة تعديله بمجرد جهد من الإرادة. لا لأن الشيء يقاوم كل تعديل، لكن لأن مجرد فعل من الإرادة لا يكفي لإحداث تغيير فيه... وقد رأينا من قبل أن الحقائق الاجتماعيّة تملك هذه الصفة الخاصّة'.[5]

---

[1] **الأشكال البدائيّة للحياة الدينيّة**، ص٢٣٩. (حاشية) قارن، ريموند آرون: **التيارات الرئيسة في الفكر السوسيولوجي** (لندن، ١٩٦٧)، المجلد ٢، صص. ٦٣ ــ ٤.

[2] **قواعد منهج علم الاجتماع**، ص. ١٤.

[3] **المصدر ذاته**، صص. ١٤ ــ ١٥.

[4] **قواعد منهج علم الاجتماع** ص. ٢٢.

[5] **المصدر ذاته**، ص. ٢٨ ــ ٢٩.

الحفاظ على مبدأ معاملة الحقائق الاجتماعيّة كأشياء، مبدأ الموضوعيّة، يتطلب نزاهة تامة (انفصالاً تامًّا) من جانب الباحث عن الواقع الاجتماعي. وهذا لا يعني أن عليه أن يتناول حقلاً معيناً من الدراسة "بعقل منفتح، بصدر واسع"، بل أن عليه، بدلاً من ذلك، أن يتخذ بصورة انفعاليّة موقفاً محايداً إزاء ما يشرع في بحثه.[١] وهذا بدوره يعتمد على وضع مفاهيم محكمة الصياغة تتجنب لغة الفكر الشعبي أو مصطلحاته المتغيرة والمشوشة. لكن من الواضح أننا في بداية البحث يمكن أن يكون لدينا قليل من المعارف المنبثقة بصورة منتظمة عن الظاهرة موضع البحث: وهكذا يجب علينا أن نشرع في تكوين فكرة عن موضوع دراستنا على أساس تلك الصفات "الظاهرة بصورة تكفي لكي تُدرك مباشرة".[٢] يسعى دركهايم في **تقسيم العمل**، مثلاً، إلى تحديد ما تتألف منه الجريمة على أساس "الخصائص الخارجيّة" لوجود تدابير للعقوبة؛ الجريمة هي أي فعل يستدعي عقاباً. لكن هذه وسيلة لصياغة مفهوم عن الجريمة أدعى للرضا: أي أن الجريمة فعل يجافي أو ينافي العقائد والعواطف التي تتمسك بها الجماعة.[٣] فيمكن أن يُنتقد هذا المنحى بأنه يعطي أهميّة غير مستحقة للصفات السطحيّة للظاهرة على حساب الصفات الأساسيّة أكثر التي تنطوي عليها. يردّ دركهايم على هذا الانتقاد بتأكيده أن التعريف المبني على الخصائص "الخارجيّة" هو فقط استعمال مؤقت، "وُضع من أجل إقامة صلة مع الأشياء".[٤] يوفر مفهوم من هذا القبيل مدخلاً *entrée* إلى الحقل، بالسماح للبحث بأن يبدأ من ظاهرات قابلة للملاحظة.

وملاحظات دركهايم على منطق التفسير والبرهان في علم الاجتماع ذات صلة وثيقة بتحليله الخصائص الأساسيّة للحقائق الاجتماعيّة. هناك مَنحَيان يمكن استخدامهما في تفسير الظاهرات الاجتماعيّة، المنحى الوظيفي والمنحى التاريخي. يتضمن التحليل الوظيفي لظاهرة اجتماعيّة "إقامة ارتباط بين الحقيقة موضع النظر والاحتياجات العامّة للمتعضيّة الاجتماعيّة، وبالذي يتألف منه هذا الارتباط.." يجب فصل "الوظيفة" عن "الغاية" أو "الغرض" السيكولوجي، "لأن الظواهر الاجتماعيّة لا توجد بصورة عامة من أجل النتائج المفيدة التي تنتجها".[٥] والحوافز أو العواطف التي تقود الأفراد إلى المشاركة في النشاطات الاجتماعيّة ليست في معظم الحالات متماثلة مع وظائف تلك النشاطات. وليس المجتمع تجمّع دوافع فرديّة فقط، لكن "واقعاً نوعيّاً يملك خصائصه الخاصّة": يلزم من هذا، إذن، أن الحقائق الاجتماعيّة لا يمكن تعليلها على أساس دوافع من هذا القبيل. ولا يوفر التعرف على الوظيفة الاجتماعيّة، في رأي دركهايم، تعليلاً لسبب وجود (لماذا) الظاهرة الاجتماعيّة المعيّنة، لأن الأسباب التي تنتج حقيقة اجتماعيّة منفصلة عن الوظيفة التي تؤدّيها في المجتمع، وكل محاولة لإقامة صلة تعليليّة بين الوظيفة والسبب، كما يشير دركهايم، تؤدي إلى تعليل غائي للنموّ الاجتماعي على أساس الأسباب النهائيّة، "التعليل" على أساس الأسباب النهائيّة يقتضي نوع التفكير الخاطئ الذي ينتقده دركهايم في كلٍّ من **تقسيم العمل** و**الانتحار**:

وهكذا يُرجع كومت قوة تقدم الأنواع البشريّة كلها إلى هذه النزعة الأساسيّة "التي تضطر الإنسان مباشرة إلى تحسين ظرفه على الدوام ، مهما يمكن أن يكون، تحت كل الظروف"؛ ويُرجع سبنسر هذه القوة

---

[1] يحذر دركهايم من "أن المبالغة في النزاهة بالنسبَة للفرضيات التي تُختبَر ينطوي على خطر إعاقة الاستمرار في بذل الجهد والفكر"؛ "عن الطوطَمة"، **حوليّة علم الاجتماع**، المجلد ٥، ١٩٠٠ ــ١، ص.٨٩.

[2] **قواعد منهج علم الاجتماع، ص**، ٣٥. انظر التحليل العميق من قبل روجير لاكومب: **منهج دركهايم في علم الاجتماع** (باريس، ١٩٢٦)، صص. ٦٧ وما يليها.

[3] **قواعد منهج علم الاجتماع**، صص. ٣٥ ــ ٦.

[4] **المصدر ذاته**، ص. ٤٢.

[5] **قواعد منهج علم الاجتماع، ص**. ٩٥.

إلى الحاجة إلى سعادة أعظم... لكن هذه الطريقة تخلط بين سؤالين مختلفين جداً...إن حاجتنا إلى الأشياء لا يمكن أن تهبها وجوداً، كما لا يمكن أن تخلع عليها طبيعتها النوعيّة.[1]

.يجب إذن التعرف على الأسباب التي تؤدي إلى نشأة حقيقة اجتماعيّة وتمييزها بصورة منفصلة عن أيّة وظيفة اجتماعيّة يمكن أن تؤدّيها. ثم إنها لطريقة منهجيّة مناسبة إقامة الأسباب قبل محاولة تعيين الوظائف. وهذا لأن معرفة الأسباب التي تجلب ظاهرة إلى الوجود يمكن، في ظل بعض الظروف، أن تسمح لنا بالحصول على بعض البصيرة إلى وظائفها الممكنة. والطابَع المنفصل للسبب والوظيفة لا يمنع، في رأي دركهايم، قيام علاقة متبادلة بين الاثنين، لا يمكن للنتيجة، من دون شك، أن توجد من دون سببها؛ لكن هذا الأخير يحتاج بدوره إلى نتيجته. إنما تَستمدّ النتيجة طاقتها من السبب؛ لكنها تحتفظ بها للسبب في بعض الأحيان، ولهذا لا تستطيع الاختفاء من دون أن يبين السبب نتائج لختفائها".[2] وبهذه الصورة، في المثال الذي يعطيه دركهايم في كتابه **تقسيم العمل**، يتوقف وجود العقوبة بصورة سببيّة على غَلَبة عواطف تشعر بها الجماعة بقوة. وتتكون وظيفة العقوبة من الاحتفاظ بهذه العواطف في الدرجة ذاتها من القوة: إذا لم تعاقَب المخالفات فإن قوة العاطفة الضروريّة للوحدة الاجتماعيّة لن تبقى كما هي.

الحالة السويّة ودراسة الأمراض

خُصِّص قسم مهمّ من **القواعد** لمحاولة إقامة معايير علميّة **لدراسة الأمراض الاجتماعيّة** *Social pathology*. وتنطوي مناقشة دركهايم هذا الموضوع على عرض مباشر لاهتماماته في مقالاته المبكرة، وهي في الحقيقة ذات أهميّة محوريّة خلال كامل تفكيره. يشير دركهايم إلى أن معظم المنظِّرين الاجتماعيين يعتقدون بالرأي بوجود فرق شاسع بين الفرضيّات العلميّة (أقوال الحقيقة) وأقوال القيمة. ويمكن، بحسب هذا المفهوم، أن تقوم المعطيات العلميّة مقام "وسيلة" تقنيّة يمكن تطبيقها من أجل تسهيل بلوغ الأهداف. لكن هذه الأهداف ذاتها لا يمكن تصديقها أو اعتمادها عن طريق استعمال الطرائق العلميّة. يرفض دركهايم هذه الثنائيّة على أسلس إنكار أن التفريق بين "الوسيلة" و"الأهداف" الذي تفترضه مسبَّقاً يمكن فعلاً إثبات حقيقته. يرى دركهايم أن التفريق المجرد بين الوسائل والأهداف ينطوي على أخطاء في حقل الفلسفة العامّة مماثلة لتلك التي تتجسد في صورة ملموسة أكثر في نموذج المجتمع في مذهب المنفعة: أعني، أن كلا "الوسيلة" و"الأهداف" التي يتبعها الناس هي تجريبياً ثمرة لشكل المجتمع الذي هم أعضاء فيه.

كلّ وسيلة هي، من وجهة نظر أخرى، هدف بذاتها؛ لأنها، لكي توضع موضع الاستعمال، لا بد أن تكون مطلوبة تماماً بقدر الهدف الذي تهيئ لتحقيقه. ويوجد دائماً سُبل عدة تؤدي إلى هدف معين. ولا بد إذن من انتقاء أحدها. الآن، إذا كان العلم لا يستطيع مساعدتنا في انتقاء أفضل هدف، فكيف يستطيع أن يدلنا على أفضل الوسائل للوصول إلى الهدف؟ لماذا ينبغي أن يزكّي لنا الوسيلة الأسرع ويفضلها على الوسيلة الأكثر اقتصاديّة، والوسيلة الأضمن بدلاً من الوسائل الأبسط، أو العكس؟ إذا العلمُ لم يستطع أن يرشدنا في تقرير

---

[1] **قواعد منهج علم الاجتماع**، صص. ٨٩ ــ ٩٥.

[2] **قواعد منهج علم الاجتماع**، صص. ٩٥ ــ ٦.

الأهداف العُليا (*fins supérieures*)، فإنه يعجز بالدرجة ذاتها في حالة تلك الأهداف الثانويّة والفرعيّة التي ندعوها وسائل.[1]

وفي رأي دركهايم أن من الممكن ملء الفجوة بين الوسيلة والأهداف بتطبيق المبادئ ذاتها التي تتحكم في الفصل بين الحالة "السويّة *normality*" والحالة "المرضيّة *Pathology*" في علم الحياة (البيولوجيا). يعترف دركهايم أن تمييز الحالة المرضيّة في علم الاجتماع يطرح مشكلات صعبة بصورة خاصّة. لذلك يسعى إلى تطبيق المبدأ المنهجي المستخدم من قبل: ما هو سويّ أو طبيعيّ في الحقل الاجتماعي يمكن التعرف عليه بوساطة "خصيصة العموميّة والخارجيّة القابلة للإدراك". الحالة السويّة، بكلمة أخرى، يمكن تحديدها، بصورة مبدئيّة، بالرجوع إلى غَلَبة حقيقة اجتماعيّة ضمن مجتمعات من نمط معين. فحيثما وُجدت ظاهرة اجتماعيّة ضمن جميع المجتمعات من النمط ذاته الاجتماعي أو أكثريّتها، فعندئذ يمكن معاملتها على أنها "سويّة" بالنسبَة لذلك النمط من المجتمع، إلا إذا أبدى المزيد من البحث أن معيار العموميّة لم يطبَّق بشكل صحيح. الحقيقةَ الاجتماعيّة، إذن، التي هي عامّة في نمط معيّن من مجتمع تكون "سويّة" عندما يثبت أن هذه العموميّة مؤسسة في ظروف ذاك النمط الاجتماعي. يمكن إيضاح هذا بالرجوع إلى الأطروحة الرئيسة في كتاب **تقسيم العمل**. يبين دركهايم في هذا الكتاب أن وجود **وعي جماعي** *Conscience Collective* لا يتماشى مع عمل نوع مجتمع يملك **تقسيم عمل** متقدماً. إن ازدياد هيمنة التضامن العضوي يؤدي إلى تناقص في أشكال العقيدة التقليديّة: لكن بسبب التضامن الاجتماعي، على وجه الدقة، الذي يصبح أكثر اعتماداً على الاعتماد المتبادل الوظيفي في تقسيم العمل، يكون تناقص العقائد الجماعيّة خصيصة طبيعيّة لنمط المجتمع الحديث. لكن، في هذه الحالة الخاصّة، لا يقدِّم معيار العموميّة *generality* الأوّلي نمطاً قابلاً للتطبيق لتحديد الحالة السويّة *normality*. ولا تزال المجتمعات الحديثة في مرحلة انتقاليّة: وتظل العقائد التقليديّة مهمة إلى درجة تدعو بعض الكتّاب إلى الادعاء بأن تناقصها ظاهرة مَرَضيّة. إن دوام عموميّة هذه العقائد في هذا المثال مؤشر، إذن، أو دليل دقيق على ما هو سَويّ وعلى ما هو مَرَضيّ. وهكذا، في أوقات التغير الاجتماعي السريع، "عندما يكون النوع برمّته في عمليّة نشوء، من دون أن يصبح مستقرّاً في شكله الجديد"، تظل عناصر، مما هو سويّ بالنسبَة للنوع الذي يُستبدل به، موجودة. من الضروري تحليل "الظروف التي حددت هذه العموميّة في الماضي و... ثمّ التحري عما إذا كانت هذه الظروف ما تزال قائمة في الوقت الحاضر".[2] إذا لم تكن هذه الظروف موجودة فلا يمكن وصف الظاهرة موضع النظر "بالسويّة" على الرغم من "عموميّتها".

إن حساب معايير السَّواء (الحالة السويّة) بالنسبة لأنواع اجتماعيّة معيّنة يسمح لنا، في رأي دركهايم، بشقّ طريق في النظريّة الأخلاقيّة بين أولئك الذين يتصورون التاريخ سلسلة من الوقائع الفريدة التي لا تتكرّر وأولئك الذين يحاولون صياغة مبادئ أخلاقيّة عبر تاريخيّة. في الرأي الأول، يُستبعد إمكان أي علم أخلاقي معمَّم؛ وفي الرأي الثاني، تُصاغ المبادئ الأخلاقيّة "مرة واحدة ونهائيّة للأنواع البشريّة بجملتها". يمكن أن نضرب مثالاً ذاك المثال الذي يستخدمه دركهايم نفسه في مناسبات كثيرة. إن أنواع الأفكار الأخلاقيّة التي كانت موجودة في **المدينة الإغريقيّة** الكلاسيكيّة *Polis* كانت راسخة في المفاهيم الدينيّة، وفي شكل مخصوص من البنية الطبقيّة قائم على العبوديّة: وإذن كثير من الأفكار الأخلاقيّة لهذه الفترة أصبحت الآن

---

[1] **قواعد منهج علم الاجتماع** ص. ٤٨؛ **القواعد** (بالفرنسيّة) ص.٤٨ بمثابة انتقاد ضمني لرأي ويبر في هذه النقطة، فهذه نقطة مماثلة لتلك التي أبداها ستراوس في **الحق الطبيعي والتاريخ** Leo Strauss, N*atural Right and History* (شيكاغو، ١٩٥٣)، ص.٤١.

[2] **قواعد منهج علم الاجتماع**، ٦١.

عتيقة أو مهملة، ولا جدوى من محاولة بعثها إلى الحياة في العالَم الحديث. في اليونان، على سبيل المثال، المَثَل الأعلى "للإنسان المثقّف" ثقافة شاملة، الذي درس كل فروع المعرفة العلميّة والأدبيّة، كان جزءاً لا يتجزأ من المجتمع. لكنه مَثَل أعلى لا يتفق مع متطلبات نظام قائم على درجة عالية من التخصُّص في تقسيم العمل.

الانتقاد الواضح الذي يمكن أن يوجّه إلى موقف دركهايم من هذه المسألة هو أنه يحرِّض على مسايرة **الوضع الراهن** لأنه يظهر أنه يرى أيّةَ حالة من الشؤون موجودة حالياً شيئاً مرغوباً فيه أخلاقياً.[1] ينكر دركهايم أن يكون الأمر على هذه الصورة؛ على النقيض، لا يمكن، إلا من خلال معرفة محددة للنزعات الممكن ظهورها في الواقع الاجتماعي، أن يكون للتدخل الفعال لتشجيع لتغير الاجتماعي أي حظ من النجاح. "المستقبل مكتوب من قبل لذاك الذي يعرف كيف يقرأه..".[2] تسمح الدراسة العلميّة للأخلاق لنا بتمييز تلك المُثُل العليا التي هي قيد التكوين، لكن لا يزال معظمها خفيًّا عن وعي الجمهور. نستطيع بالبرهان على أن هذه المثل العليا ليست مجرد ظاهرات سلوكيّة، وبتحليل الظروف الاجتماعيّة المتغيرة التي تنطوي عليها والتي تقوم بدور المشجع لنموّها، أن نبين النزعات التي يجب تشجيعها، وتلك التي يجب نبذها على أنها أصبحت عتيقة.[3] بطبيعة الحال، لن يكون العلم إطلاقاً كاملاً بصورة كافية تبيح لنا التهرب كليّاً من ضرورة العمل من دون إرشاده. "يجب أن نعيش، ويجب غالباً أن نتوقع العلم. في حالات من هذا القبيل يجب أن نعمل ما في وسعنا ونستغل الملاحظات العلميّة المتوافرة لنا..."[4].ليس صحيحاً، كما يحتجّ دركهايم، أن تَبَنّيَ وجهة نظره يجعل كل المحاولات "الفلسفيّة" لخلق علم أخلاق منسجم منطقيّاً غيرَ مجديَة تماماً. فبينما يصح أن "الأخلاق لم تنتظر نظريات الفلاسفة لكي تتكون وتعمل"، فهذا لا يعني أنه، مع العلم بالمعرفة التجريبيّة للإطار الاجتماعي الذي توجد ضمنه القواعد الاجتماعيّة، لا يمكن أن يؤدي التفكير الفلسفي دوراً في إدخال تغييرات في القواعد القائمة. كان الفلاسفة في الحقيقة يؤدون غالباً هذا الدورَ في التاريخ ــ لكن من دون أن يكونوا في العادة على وعي به.

٧. الفرديّة والاشتراكيّة
والجماعات المهنيّة

---

[1] لم يتأخر النقاد في تأكيد هذا النقد. وردّ دركهايم على ثلاثة من منتقديه الأوائل في **حوليّة علم الاجتماع**، المجلد، ١٠، ١٩٠٥ ــ ٦، صص.٣٥٢ ــ ٦٩.

[2] **المصدر ذاته**، ص. ٣٦٨.

[3] "تحديد الحقائق الأخلاقيّة"، **علم الاجتماع والفلسفة** (لندن،١٩٦٥)، صص. ٦٠ وما يليها.

[4] **المصدر ذاته**، ص. ٦٧.

النظريّة التي عُرضت في **تقسيم العمل**، ومحاولات دركهايم التالية لمتابعة الموضوعات التي وردت فيها في الأصل، لم يكن مفرٌّ من أن تنتهي بمواجهة مباشرة مع المذاهب الاشتراكيّة. كان دركهايم، بناء على شهادة موسّ Mauss، قد قرَّر، حين كان طالباً، أن يكرِّس جهدَه لدراسة (العلاقة بين الاشتراكيّة والفرديّة).[1] وكان على اطّلاع على مذهبيَ Saint Simon و Proudhon في ذاك الوقت. واطلع بصورةٍ أوّليّة على كتابات ماركس، لكن كانت معرفته النظريّةَ الاشتراكيّة ضئيلة تقريباً في زمن تأليف **تقسيم العمل**. ونوع الاشتراكيّة الذي كان دركهايم أكثر اهتماماً به في الشطر الأول من حياته المهنيّة كان النظريّة الديمقراطيّة الاجتماعيّة الإصلاحيّة كما عرضها Schäffle و Kathedersozialisten.[2]

يشير دركهايم في كلا كتابيه، **تقسيم العمل والانتحار**، وفي عدد كبير من الكتابات الأخرى، إلى الأزمة التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة. وهذه الأزمة ليست، كما اتضح في **تقسيم العمل**، أزمةً ذات جذور اقتصاديّة بالدرجة الأولى ، ول هي أزمة يمكن حلُّها بتدابير اقتصاديّة. وينجم عن هذا أن نوع البرامج التي يقترحها معظم الاشتراكيين ــ ومن ضمنها بالدرجة الأولى إعادة توزيع الثروة عن طريق السيطرة المركزيّة على الاقتصاد ــ تخفق في رأي دركهايم في فهم أهم المشكلات التي تواجه العصر الحديث. الاشتراكيّة تعبير عن **سوء حالة** المجتمع المعاصر *Malaise* ، لكنها ليست في ذاتها قاعدة مناسبة لإعادة بناء المجتمع الضروريّة للتغلب على هذه الحالة.

يقوم موقف دركهايم إزاء الاشتراكيّة على افتراض أن المذاهب الاشتراكيّة ذاتها يجب أن تخضع لنوع التحليل الذي يقود منحاها الخاص إلى أنظمة فكريّة أخرى: أعني، أن النظريات الاشتراكيّة يجب أن تُدرس في ضوء السياق الاجتماعي الذي تنبثق منه. وفي محاولة من هذا القبيل، يبدأ دركهايم برسم فَرْق أوليّ بين "الاشتراكيّة" و"الشيوعيّة".[3] على الرغم من أن الأفكار الشيوعيّة كانت ، بمعناها لدى دركهايم، موجودة في فترات كثيرة من التاريخ، ليست الاشتراكيّة سوى نتاج للماضي القريب جداً. وتتخذ الكتابات الشيوعيّة بصورة نموذجيّة شكل الطوبائيات الخياليّة: يمكن العثور على أمثلة منها في أعمال أفلاطون وتوماس، وكامبانيلا. والفكرة الرئيسة التي تدعم هذه البناءات الطوبائيّة هي أن المُلكيّة الخاصة هي المصدر النهائي لكل الشرور الاجتماعيّة. بناء على هذا يعُدّ الكتّاب الشيوعيون الثروةَ الماديّة خطرًا أخلاقيًّا لابدّ من السيطرة عليه بفرض قيود قاسية على تراكمها. وتنفصل، في النظريّة الشيوعيّة، الحياة الاقتصاديّة عن الميدان السياسي: ففي مجتمع أفلاطون المثاليّ، على سبيل المثال، لا يحق لأولئك الذين يحكمون التدخل في نشاط الفلاحين والحرفيين الإنتاجيّ، كما لا يحق لهذه الجماعات الأخيرة التأثير في سلوك الحكومة.

[1] مارسيل موس: "مقدمة" إلى أول طبعة "**للاشتراكيّة**"، ص. ٢٢.

[2] يراجع دركهايم كتاب Schäaffle، *Der Sozialisnus*، في مقالة "البرنامج الاقتصادي لــ *M. Schäffle*"، **مجلة الاقتصاد السياسي**، المجلد ٢، ١٨٨٨، صص. ٣ ــ ٧.

[3] يشير دركهايم إلى وجود بعض الدعم اللغوي لهذا التمييز **لأول وهلة** ، كلمة "الاشتراكيّة *Socialism*"، على خلاف كلمة "الشيوعيّة *Communism* " حديثة الأصل، ترجع إلى بداية الجزء المبكر من القرن التاسع عشر، **الاشتراكيّة**،ص. ٦٥. كان هذا معلوماً طبعاً من قبَل ماركس، لكنه لا يبدي تمييزاً اصطلاحياً ثابتاً بينهما.

يرجع السبب في هذا الفصل، بناء على أفلاطون، إلى أن الثروة وكل ما يتصل بها هي المصدر الأول للفساد العامّ. هي الشيء الذي، إذ يحفز الأنانيات الفرديّة، يدفع المواطنين إلى الاقتتال، ويطلق من عقالها الصراعات التي تدمِّر الدول... من الضروري إذن وضعها خارج الحياة العامّة، بعيدة بقدر الإمكان عن الدولة التي لا تستطيع سوى إفسادها.[1]

الاشتراكيّة نتاج التبدلات الاجتماعيّة التي حولّت المجتمعات الأوربيّة في أواخر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. على الرغم من أن الشيوعيّة مغروسة في فكرة وجوب فصل السياسة عن الاقتصاد، يتكون جوهر الاشتراكيّة، بالمعنى الذي يستخدمه دركهايم للاشتراكيّة، من أنها تفترض وجوب انصهار الاثنين معًا: لا تقتصر الفكرة الأساسيّة في الاشتراكيّة على وجوب تركيز الإنتاج في أيدي الدولة، بل يجب أن يكون دور الدولة كله دوراً اقتصادياً ــ يجب أن تكون مَهَمّة الدولة الأساسيّة في المجتمع الاشتراكي إدارةَ الاقتصاد. وعلى الرغم من أن الشيوعيّة، التي تسعى إلى تجنب الثروة بقدر الإمكان، تملك في العادة طابَعاً زهديًّا، تقوم المذاهب الاشتراكيّة على فرضيّة أن الصناعة الحديثة توفر إمكان الثروة الغزيرة للجميع، وعلى أن بلوغ الوفرة العموميّة هو هدفها الرئيس. تؤيِّد الاشتراكيّة "**ربط جميع الوظائف الاقتصاديّة المبعثرة الآن، أو بعضها، بمراكز المجتمع الواعية والموجِّهة**".[2]

تهدف الاشتراكيّة، إذن، إلى تنظيم الإنتاج وضبطه وفق مصلحة أفراد المجتمع. لكن لا يوجد، في رأي دركهايم، مذهب اشتراكيّ يرى وجوب تنظيم **الاستهلاك** مركزيّاً: يرى الاشتراكيون، على النقيض، وجوبَ أن يكون كلّ فرد حرّاً في استثمار ثمرات الإنتاج لإرضاء حاجاته الخاصة. وفي الشيوعيّة، على النقيض، "الاستهلاك هو الشيوعي، ويبقى الإنتاج هو الخاص"؛ ويضيف دركهايم، "من دون شك ــ وهذا خادع ــ التنظيم (*réglementation*) في كلا الانتاج والاستهلاك ضروريّ، لكن لا بد من الإشارة إلى أنه يعمل بصورتين متعارضتين. تهدف إحداهما إلى جعل الصناعة أخلاقيّة (بيان الخطأ والصواب فيها) بربطها بالدولة، وتهدف الأخرى إلى جعل الدولة أخلاقيّة (بيان الخطأ والصواب في سلوكها) بإقصائها عن الصناعة".[3]

يغدو الآن ظاهراً اتصال هذا التحليل بذاك الذي ورد في كتاب **تقسيم العمل**. "الشيوعيّة عقيدة تناسب المجتمعات التي تملك تقسيم عمل منخفضاً وتبرز في الأصل من ضمنها. تحتفظ النظريّة الشيوعيّة بمفهوم يقضي بأن يكون كل فرد، أو عائلة، منتجًا عموميًّا؛ لما كان كل فرد ينتج من بقَع متماثلة من الأرض، ولما كانت مَهَمّات الأفراد كلّها متشابهة، فلا يوجد بينهم أيّ نوع من الاعتماد التعاوني العامّ في الإنتاج. وهذا نوع من مجتمع لم ينمُ فيه التخصّص المهني كثيراً:

في اليوتوبيا يعمل كل فرد بطريقته الخاصة، كما يرى من المناسب، وليس عليه سوى ألا يكون عاطلاً..ولما كان كل فرد يعمل الشيء ذاته ــ أو الشيء ذاته تقريباً ــ فلا يوجد تعاون يحتاج إلى تنظيم. لا

[1] **الاشتراكيّة**، ص. ٦٨؛ *Le Socialisme* (باريس، ١٩٢٨)، ص.٤٤.

[2] **الاشتراكيّة**، صص. ٥٤ ــ ٥؛ *Le Socialisme* ص. ٢٥.

[3] **الاشتراكيّة**، صص. ٧٠ و٧١؛ *Le Socialisme*،صص ٤٧ و٤٨.

يوجد سوى أن ما أنتجه الفرد لا يَعود له، لا يستطيع التصرف به كما يشاء. يجلبه إلى الجماعة، ولا يستهلكه إلا حين تستهلكه الجماعة معاً.[1]

الاشتراكيّة، من جهة أخرى، نوع من نظريّة ما كان من الممكن أن تظهر إلا في مجتمعات نما فيها تقسيم العمل نمواً كبيراً. هي جواب على حالة تقسيم العمل المَرَضيّة في المجتمعات الحديثة، وتدعو إلى إدخال التنظيم الاقتصادي الذي من شأنه إعادة تنظيم النشاط الإنتاجي إلى الجماعة. يؤكد دركهايم أن علينا أن نفهم أن النظريّة الاشتراكيّة لا توصي بوجوب **إخضاع** الاقتصاد للدولة؛ يجب دمج الاقتصاد والدولة كلٍّ منهما بالآخر. ويقضي هذا التكامل بوجه خاصّ على طابَع الدولة "السياسيّ".

في مذهب ماركس، على سبيل المثال، الدولة على ما هي عليه ــ أي، ما دامت تملك دوراً نوعياً، وتمثل مصالح أعلى من مصالح التجارة والصناعة، والتقاليد التاريخيّة، والمعتقدات المشتركة، وطبيعة دينيّة أو أخرى، إلخ... ــ فلن يقدَّر لها البقاء. لن يبقى **مسوِّغ لوجود** *raison d' être* ــ الوظائف السياسيّة الخالصة التي هي الآن ميدان الدولة الخاصّ، ــ لن يبقى لها سوى الوظائف الاقتصاديّة.[2]

ليس الصراع الطبقي، بناء على دركهايم، من صميم المذاهب الاشتراكيّة الأساسيّة. يعترف دركهايم، طبعاً، أن معظم الاشتراكيّين ــ ولا سيما ماركس ــ يرَون أن بلوغ أهدافهم مرتبط بصورة لا تنفصم بمصير الطبقة العاملة. لكن القول إن مصالح الطبقة العاملة تتعارض مع مصالح البرجوازيّة ثانويّ ، كما يرى دركهايم، بالنسبة لاهتمام الاشتراكيّة الأوّل بتحقيق تنظيم الإنتاج المركزيّ. العامل الرئيس الذي يؤثر في ظروف الطبقة العاملة هو، بالنسبة للاشتراكيين، أن نشاطها الإنتاجيّ لا يوجَّه لسَدّ حاجات المجتمع بأسره، لكن لتحقيق مصالح الطبقة الرأسماليّة. ينجم عن هذا، في رأي الاشتراكيين، أن الطريقة الوحيدة للتغلب على الطابَع الاستغلالي للمجتمع الرأسماليّ هي من خلال إلغاء الطبقات مجتمعةً. لكن الصراع الطبقيّ ليس سوى وسط تاريخيّ لا بدّ من تحقيق مزيد من الأهداف الأساسيّة من خلاله. "وهكذا ليس تحسين حظوظ العمال هدفاً خاصاً؛ ليس سوى إحدى النتائج التي لا بد أن تنجم من ربط الأنشطة الاقتصاديّة بوكلاء المجتمع الإداريين".[3]

تقدم الشيوعيّة والاشتراكيّة في معظم النواحي، إذن، تعارضاً دقيقاً، لكنهما تتلاقيان في ناحية واحدة : تهتمّ كلتاهما بعلاج المواقف التي تتغلب فيها مصالح الفرد على مصالح الجماعة. "كلتاهما مضطرتان، بهذا الشعور المزدوج، إلى الاعتقاد بأن تصرف الأنانية بحريّة ليس كافياً لإنتاج نظام اجتماعي بصورة آليّة، وأن حاجات الجماعة، من جهة أخرى، يجب أن تكون أهم من مصلحة الفرد".[4] لكن التماثل بين الاثنتين، حتى هنا، أبعد ما يكون عن الكمال. تسعى الشيوعيّة إلى التخلص التامّ من الأنانية. بينما "ترى الاشتراكيّة أن الشيء الخطر هو فقط تملُّك الفرد المشروعات الاقتصاديّة الضخمة التي تقام في لحظة نوعيّة في التاريخ".[5] تاريخياً، كان تعاظم الأفكار الشيوعيّة في القرن الثامن عشر نذيراً بالنمو اللاحق للنظريات الاشتراكيّة،

---

[1] **الاشتراكيّة**، ص. ٧١.

[2] **الاشتراكيّة**، ص. ٥٧.

[3] **الاشتراكيّة**، ص. ٦٠، *Le Socialisme*، ص. ٣٣.

[4] **الاشتراكيّة**، ص. ٧٥.

[5] **الاشتراكيّة**، ص. ٧٥.

وأصبح جزئيّاً مختلطاً به أو متشابكاً معه. "بهذه الصورة كانت الاشتراكيّة مكشوفة للشيوعيّة؛ تولّت أداء دور فيها في الوقت ذاته الذي كانت تتابع فيه برنامجها الخاص. وبهذا المعنى كانت الاشتراكيّة في الواقع وريثة الشيوعيّة. واستوعبتها من دون أن تكون مشتقّة منها، بينما بقيت متميِّزة أو مختلفة عنها".[١] هذا الخلط، كما يقول دركهايم، هو السبب في أن الاشتراكيين غالباً ما "يحسبون الثانوي أساسيّاً"، أي أنهم "يتجاوبون فقط مع الميول الكريمة أو السخيّة التي تنطوي عليها الشيوعيّة"؛ ويكرِّسون معظم جهودهم في محاولة "التخفيف عبء العمال، والتعويض، بالليبراليّة وبالأفضال المشروعة، عما هو كئيب في وضعهم". ليست هذه، طبعاً، مساعي غير مرغوب فيها كليّاً؛ لكنها "تخطىء الهدف الذي يجب أن يظلّ ماثلاً أمام عيوننا...".[٢] الأسلوب الذي يطرحون به المشكلة يتجاوز طبيعةَ القضايا المدرجة.[٣] لكن الاشتراكيّة، في رأي دركهايم، حركة ذات أهميّة قصوى في العالم الحديث، لأن الاشتراكيين ــ أو على الأقل أولئك الأكثر فذلكة بينهم، مثل سان سيمون وماركس ــ لم يكتفوا بعدم وعيهم أن المجتمع المعاصر يختلف بصورة واضحة عن الأنواع التقليديّة من النظام الاجتماعي، بل صاغوا برامج شاملة لإعادة التنظيم الاجتماعي الضروريّة للتغلب على الأزمة التي نجمت من الانتقال من القديم إلى الحديث. لكن ليست السياسات التي اقترحها الاشتراكيون مناسبة لعلاج الوضع الذي شخّصوه، جزئيّاً، تشخيصاً دقيقاً.

دور الدولة

بينما يرفض دركهايم رفضًا واضحًا ضرورة إعادة تنظيم المجتمع المعاصر على أساس ثورة طبقيّة، يتنبأ فعلاً بنزعة واضحة نحو زوال التقسيمات الطبقية.[٤] الحفاظ على حقوق الوراثة عامل أساسي في دعم تقسيم العمل بين "الطبقتين الرئيستين في المجتمع"، العمل ورأس المال: يتيح انتقال الثروة عن طريق الوراثة استمرار تركيز رأس المال في أيدي الفئة القليلة.[٥] يقبل دركهايم أيضاً بالحاجة إلى تمديد البرامج الترفيهيّة والتدابير الأخرى لتي تحسِّن ظروف حياة الفقراء الماديّة. ليس كل هذا ممكناً، كما يعترف دركهايم، إلا على أساس تنظيم الاقتصاد (الذي يجب، مع ذلك، في رأي دركهايم، ألا يوضع في أيدي الدولة فقط).[٦]

لكن إعادة تنظيم الاقتصاد وحدها من شأنها أن تزيد من حدّة الأزْمة التي تواجه العالم الحديث بدلاً من أن تسهم في حلّها، لأن هذه الأزمة أزمة أخلاقيّة، لا اقتصاديّة. إن ازدياد سيطرة أو هيمنة العلاقات الاقتصاديّة، عقب تدمير المؤسسات الدينيّة التقليديّة التي كانت الخلفيّة الأخلاقيّة لأشكال المجتمع السابقة، هي، على وجه الدقة، المصدر الرئيس للتحرُّر من القيود في المجتمع المعاصر. والاشتراكيّة، إذ تخفق في فهم هذا، لا تزوِّد أو تقدِّم حلولاً للأزمة الحديثة أكثر ملاءمة من تلك الحلول التي يقدِّمها الاقتصاد السياسي التقليدي. كلا الاشتراكيين والمنظِّرين الاقتصاديين يشتركون في بعض الخصائص ولو اختلفوا في معظم

---

[1] **الاشتراكيّة**، ص. ٩١.

[2] **الاشتراكيّة**، ص. ٩٢.

[3] **الاشتراكيّة**، صص. ١٠٤ ــ ٥.

[4] انظر أسفله، صص. ٢٠٣ ــ ٢٠٤.

[5] **أخلاق المهنيّة والأخلاق المدنيّة**. ص. ٢١٣.

[6] "العائلة الزوجيّة"، **المجلة الفلسفيّة**، المجلد ٩١، ١٩٢١، صص. ١٠ وما بعدها.

القضايا: كلٌّ من الاشتراكيين والمنظِّرين الاقتصاديين يتخذ التدابير الاقتصاديّة طريقاً لكي يتمكن المجتمع الحديث من التغلب على مصاعبه الحاليّة. ويعتقد كلٌّ من الطرفين أن من الممكن ومن المرغوب فيه إنقاص دور الحكومة إلى الحدّ الأدنى.. يقترح الاقتصاديون وجوب إعطاء السوق مداه الكامل في حريّة العمل. ولذلك يَقتصر عمل الحكومة على فرض تنفيذ العقود؛ ويرغب الاشتراكيون حصر دور الحكومة في تنظيم عمل السوق عبر إدارة الإنتاج المركزيّة، "لكن ينكر كلاهما عليها حقّ إخضاع الهيئات الاجتماعيّة الأخرى وجعلها تلتقي على هدف يتجاوز نطاقات عملها".[1]

يجب على الدولة، في مفهوم دركهايم، أن تؤدي دوراً أخلاقيّاً ودوراً اقتصاديّاً معاً؛ ويجب البحث عن التخفيف من **عدم ارتياح** العالم الحديث، *Malaise* ، بتدابير أخلاقيّة على العموم لا اقتصاديّة. كان وضع النفوذ الديني المهيمن في أنواع المجتمع السابقة يقدم لجميع الطبقات سقفاً أو أفقاً لمطامحها، فيشير على الفقراء بقبول حظهم أو قسمتهم، ويوصي الأغنياء بواجب العناية بالأقل حظوظاً. وعلى الرغم من أن هذا النظام كان قمعيّاً، ويحوي أفعالاً إنسانيّة وإمكانات ضمن حدود ضيّقة، كان مع ذلك يمنح وحدة أخلاقيّة متينة أو صلبة. والمشكلة الخاصة التي تواجه العصر الحديث هي المواءمة بين الحريات الفرديّة التي انبثقت من انحلال المجتمع التقليدي والحفاظ على الانضباط الأخلاقي الذي يقوم عليه وجود المجتمع.

يأتي تحليل دركهايم الدولةَ، وطبيعةَ المشاركة السياسيّة في كيان ديمقراطي، في صميم مفهومه نزعةَ النموّ المحتملة في المجتمعات المعاصرة. تفترض فكرة "السياسيّ"، كما يشير دركهايم، تقسيماً بين الحكومة والمحكومين، وهي بهذه الصورة، بالدرجة الأولى، من خصائص المجتمعات الأكثر تقدُّماً: نادراً ما توجد في المجتمعات الأبسط هيئات متخصصة للإدارة. لكن لا يمكن أن نعُدّ وجود السلطة بهذه الصورة المعيارَ الوحيد للإشارة إلى وجود تنظيم سياسيّ. فالجماعة القرابيّة، على سبيل المثال، على الرغم من أنه قد يكون لها في السلطة شخص معين أو زمرة، مثل الملك ومجلس الشيوخ، ليست مجتمعاً سياسيّاً، إذن. يرفض دركهايم أيضاً الفكرة (التي يمنحها ويبر Weber أهميّة كبيرة) بأن الاحتلال الدائم لمساحة محدودة من الأرض هو خصيصة ضروريّة لوجود الدولة. إن نمو مقاطعات ثابتة وذات حدود واضحة هو حدث متأخر في التاريخ: وعلى الرغم من أنه من خصائص المجتمعات المتقدمة، لا يمكن أن يعَدّ ذا أهميّة أساسيّة في تحديد ما إذا كان أحد المجتمعات مجتمعاً سياسياً أم لا. فمن شأن هذا أن "ينكر أي طابَع سياسيّ للمجتمعات البدويّة الكبيرة التي كانت بُنيتها يوماً معقّدة جدّاً".[2] وعلى عكس هذا، كانت عائلات غالباً ما تملك مناطقَ محدَّدةً بدقة ملكيّةً خاصة.

حاول بعض المفكرين اتخاذ حجم السكان مؤشِّراً لوجود مجتمع سياسيّ. يقول دركهايم، لا يمكن القبول بهذا، لكنه ينطوي حقًّا على شيء يُعَدّ خصيصة ضروريّة لمجتمع سياسي: وهو أن المجتمع المعنيّ ليس فقط وحدة قرابيّة وحيدة، لكنه مؤلَّف من مجموعة من العائلات، أو من جماعات ثانويّة. "يجب عندئذ تعريف المجتمع السياسي بأنه مجتمع مؤلَّف من عدد أكبر أو أصغر من الجماعات الاجتماعيّة الثانويّة، الخاضعة

---

[1] **الانتحار**، ص. ٢٥٥؛ *Le suisde* ص. ٢٨٤.

[2] **الأخلاق المهنيّة والأخلاق المدنيّة**، ص. ٤٥؛

للسلطة الوحيدة ذاتها التي لا تخضع هي لأيّة سلطة أعلى أخرى، مؤسَّسة بصورة صحيحة".[1] يجب كما يرى دركهايم ألا يشمل معنى مصطلح "دولة" المجتمع السياسيّ كله، بل يجب قصر معناه على منظمة الموظفين التي هي أداة تركيز السلطة الحكوميّة.

مكوِّنات تحليل دركهايم الثلاثة هي، إذن، (١) وجود سلطة دستوريّة، (٢) تمارَس ضمن مجتمع يملك على الأقل بعض الدرجة من الاختلاف البنيويّ، (٣) وتطبَّق من قبل زمرة متميِّزة من الموظفين. يحاول دركهايم، بالرجوع إلى هذه الخصائص، فصل وجهة نظره عن تيارَي الفكر الرئيسين اللذين يرى أنهما يقدِّمان نظريتين متعارضتين عن الدولة والمجتمع، المثاليّة الهيجليّة من جهة، ومذهب المنفعة والاشتراكيّة من جهة أخرى. ليست الدولة "أعلى" من المجتمع ولا هي هيئة فقط متطفلة على المجتمع إذا هي لم تنظِّم أي شيء أكثر من العلاقات الاقتصاديّة المحض. وفي رأي دركهايم أن الدولة تشغَل حقّاً، ويجب أن تشغَل، وظائف أخلاقيّة (مفهوم يراه مختلفاً عن كل من الاشتراكيّة والنفعيّة). لكن هذا لا يقتضي، من جهة أخرى، إخضاع الفرد للدولة كما يذهب هيجل (بحسب دركهايم).

الديمقراطيّة والفئات المهنيّة

نزعة النمو الأساسيّة، إذ تصبح المجتمعات أكثر تعقيداً، هي، كما يبين دركهايم، نحو تحرّر الفرد التدريجي من الخضوع **للوعي الجَماعي** *Conscience collective*. ويرافق هذه العمليّة بروز مُثُل عُليا أخلاقيّة تؤكِّد حقوق الكائن البشري وكرامتَه. يمكن أن يبدو لأول نظرة أن هذا يخلق معارضة شديدة لتوسيع نشاطات الدولة. يقول دركهايم إن من الواضح تماماً أن أهميّة الدولة تنزع إلى الازدياد مع ازدياد التنويع في تقسيم العمل. نمو الدولة خصيصة طبيعيّة للنمو الاجتماعي.[2] لكن يمكن حلّ هذا التناقض الظاهر من خلال تقدير كون الدولة في المجتمعات الحديثة هي المؤسسةَ المسؤولة بالدرجة الأولى عن تأمين هذه الحقوق الفرديّة وحمايتها. يرتبط توسُّع الدولة ، إذن، ارتباطاً مباشراً بتقدُّم الفرديّة الأخلاقيّة وبنموّ تقسيم العمل. لكن لا توجد دولة تعمل وحدها كفيلاً أو ضامناً ومديرًا لحقوق المواطنة. فقد أدى دوام المنافسات الدوليّة إلى نمو المعتقدات المشتركة المتعلقة بالأمة كجماعة (الوطنيّة، العزّة القوميّة). والقوميّة، مع أنها، في رأي دركهايم، لا تملك سوى أهميّة ثانويّة في المجتمعات الحديثة،[3] تميل مع ذلك إلى توليد الصراع بين الانتماء إلى المُثُل العليا القوميّة والنزعة الإنسانيّة الشاملة التي هي من صميم المساواة والحريّة الفرديّة اللتين أصبحتا عميقتي

---

[1] **الأخلاق المهنيّة والأخلاق المدنيّة: دروس في علم الاجتماع** ص.٥٥.

[2] كما أشرنا من قبل (ص. ٧٦، رقم ٤٩) يؤكد دركهايم، مع ذلك، أنه لا توجد علاقة عموميّة بين المجتمع والدولة: "يجب عدم خلط أنواع المجتمع بمختلف أنواع الدولة... والتغيير في نظام حكومة الأمة لا ينطوي بالضرورة على تغيير في نوع المجتمع السائد؛ يؤلِّف هذا عنصراً من انتقاد دركهايم مونتسكيو. انظر *Montesquieu and Rousseau* (Ann Arbor، 1965، ص. ٣٣ والأماكن الأخرى.

[3] يمكن أن تتخذ شكلاً مرَضيّاً، كما في العسكريّة الألمانيّة. قارن تحليل دركهايم مقالة **السياسة** *Politik* لـ Treitschke، في **ألمانيا فوق الجميع** (باريس، ١٩١٥).

الجذور في هذه الأيام. وليس مما لا يُتصوَّر أن العزّة القوميّة سوف تصبح في المستقبل مسخَّرة من جهة أخرى لخدمة المُثُل العُليا العامّة للإنسانيّة.[1]

بناء على هذا التحليل، ألا يمكن أن تصل الحالة إلى درجة أن التوسُّع المتزايد في نشاطات الدولة سوف يبلغ في آخر المطاف نقطة تصبح فيها الدولة طاغية بورقراطيّة؟ يعترف دركهايم بهذا كإمكان. يمكن أن تصبح الدولة وكالة قمعيّة، منعزلةً عن مصالح جمهور الأفراد في المجتمع المدنيّ. يمكن أن يحدث هذا إذا لم تَنمُ فئات ثانويّة نموًّا قويّاً فتتدخلَ بين الفرد والدولة: إذا كانت هذه الفئات قويّة قوة كافية فقط لإقامة توازن مع الدولة فمن الممكن حماية حقوق الأفراد. تأكيد الحاجة هذا إلى التعدديّة هو الذي يرسم الصلة بين نظريّة دركهايم عن الدولة ومفهومه عن الديمقراطيّة، ومن ثَمَّ بدعوته إلى إعادة بروز الجمعيّات المهنيّة *(Corporations)*.

يرفض دركهايم الفكرة التقليديّة عن الديمقراطيّة، ما دامت هذه تقتضي أن يشارك جمهور السكان في الحكومة مشارَكة مباشرة.

باستثناء القبائل الأقل تقدّماً، لا توجد مجتمعات تمارَس فيها الحكومة ممارسَة مباشرة من قبل الجميع بصورة مشتركة: الحكومة دائماً في أيدي أقليّة مختارة إما بالولادة أو بالانتخاب؛ يمكن أن يكون مداها واسعاً أو ضيقاً، وفق الظروف، لكنها لا تضمّ أكثر من حلْقة محدودة من الأفراد.[2]

يكون أحد المجتمعات ديمقراطيّاً تقريباً، بناءً على مصطلح دركهايم، إلى المستوى الذي توجد فيه بين الدولة والمستويات الأخرى من المجتمع عمليّة تواصل ذات اتجاهين. وتتبع من وجود نظام ديمقراطيّ، بناء على دركهايم، نتيجة مهمة جدًّا، وهي أن سلوك الحياة الاجتماعيّة يتخذ طابَعاً أو صفة واعية وموجَّهة. فيصبح الكثير من جوانب الحياة، التي كانت تُحكم سابقاً بلا تفكير بالعُرف أو العادة، معرَّضةً للتدخل من جانب الدولة. تشارك الدولة في الحياة الاقتصاديّة، وفي إقامة العدالة، وفي التعليم، وحتى في تنظيم الفنون والعلوم.

ليس دور الدولة في الديمقراطيّة مقتصراً، إذن، على تلخيص الآراء والعواطف والتعبير عنها حين توجد لدى جمهور السكان بصورة مطوَّلة وغير مُفصَح عنها أو واضحة. يطلق دركهايم على الدولة الأنا الاجتماعيّة (أي: الوعي *Consciousness*)، بينما يسمي "الوعي الجماعي" "*Conscience collective*" بمجموعه "العقلَ" الاجتماعي"*social "mind* (أي، يشمل الكثير من أساليب الفكر الاعتياديّة، والانفعاليّة). والدولة، إذن، مصدر الكثير من الأفكار المستحدَثة، وتقود المجتمع بمقدار ما تنقاد له. ويمكن أن تكون النتيجة، في المجتمعات التي لا تنهض فيها الدولة بهذا الدور التوجيهي، ركوداً كبيراً بحجم ذاك الركود الموجود في المجتمعات الباقية أسيرةَ التقاليد. في المجتمعات الحديثة، حيث تَبَدَّد معظم تأثير التقاليد المقيِّدة، انفتحت سُبُل كثيرة أمام الفكر الانتقاديّ، وأصبحت التغييرات في الفكر والمزاج هي الغالبةَ بين الجمهور: إذا الحكومةُ اكتفت بالتعبير عن هذه، فإن النتيجة هي استمرار عدم اليقين والتذبذب في الميدان السياسي، وهو

---

[1] **الأخلاق المهنيّة والأخلاق المدنيّة**، صص. ٧٣ ــ ٥ . قارن أيضاً **التربيّة الأخلاقيّة** (نيويورك، ١٩٦١)، صص. ٨٠ ــ ١. حيث يقول دركهايم، "يمكن تصور الأمة تجسيداً جزئياً لفكرة الإنسانيّة".

[2] الأخلاق المهنيّة والأخلاق المدنيّة، ص. ٨٥؛ **دروس في علم الاجتماع**، ص. ١٠٣.

الذي لا يؤدي إلى أي تغيير. يحدث الكثير من التغيُّرات السطحيّة، لكنْ يُلغي أحدها الآخر: "تكون المجتمعات العاصفة على السطح في الغالب مقيَّدة بالروتين".[1] يميل هذا الموقف إلى البقاء في الظروف التي تندر فيها أو تقلّ الفئات الثانويّة التي تتوسط بين الفرد والدولة. وهذه الظروف ذاتها يمكن ، إذا توافرت دولة قويّة، أن تؤدي إلى نظام طغيان استبدادي، يمكن أن يسفر، حيث تكون الدولة ضعيفة، عن عدم استقرار غير دائم.

وحتى قبل نشر كتاب **تقسيم العمل** توصل دركهايم إلى نتيجة مفادها أن على الجمعيّات المهنيّة أن تؤدي في المجتمعات المعاصرة دوراً أكبر من دورها الحالي.[2] على الرغم من أن هذا الموضوع لم يُعرض بإسهاب في الكتاب، ليس من الصعب أن ندرك العلاقة بين هذا وتحليل تقسيم العمل الفوضوي الوارد في الكتاب.[3] توجد الفوضى أو عدم الانتظام في النظام المهني ما دامت النزاهة الأخلاقيّة غائبة في "النقاط العُقَديّة *Nodal points*" في تقسيم العمل ـــ نقاط الالتقاء والتبادل بين مختلف الطبقات المهنيّة. يجب أن تكون الوظيفة الأولى للجمعية المهنيّة تعزيز التنظيم الأخلاقي في هذه النقاط، ومن ثَمّ تشجيع التضامن العضويّ. وهذه مَهَمّة لا يمكن إنجازها من جانب العائلة في المجتمعات الحديثة، لأن العائلة آخذة بتضييق وظائفها بصورة متزايدة. الفئة المهنيّة هي الوحيدة "القريبة من الفرد قرباً كافياً يمكّنه من الاعتماد عليها بصورة مباشرة، وهي مستديمة بصورة تمكنها من إعطائه منظوراً".[4] من الواضح، كما يعترف دركهايم، أن النوع القديم من الجمعيّة المهنيّة (الغيلد *guild*)، كذلك الذي كان سائدًا في القرون الوسطى، قد زال تماماً ـــ نقابات العمال الموجودة في هذه الأيام ذات تنظيم غير متماسك على العموم، ولا تلبي الحاجات الاجتماعيّة الضروريّة، لأنها في حالة نزاع دائم مع أرباب العمل:

تشبه علاقة أرباب العمل والعمال أحدهم بالآخر علاقة دولتين مستقلتين إحداهما بالأخرى، لكن إحداهما أقوى من الأخرى. ويستطيع أرباب العمل والعمال، كما تفعل الأمم من خلال توسط حكوماتها، إبرام عقود بينهم. لكن هذه العقود لا تعبِّر إلا عن حالة القوة الاقتصاديّة لكل منهم، بالطريقة ذاتها التي تُعقد فيها المعاهدات بين دولتين متحاربتين ولا تعبِّر إلا عن الحالة العسكريّة لكل منهما. إنها تثبِّت ظرفاً واقعياً لكنها لا يمكن أن تجعله ظرفاً شرعيًّا.[5]

وبناء على ذلك، من الضروري إعادة إقامة الفئات المهنيّة كفئات مؤسَّسة بصورة شرعيّة "تلعب دوراً اجتماعيّاً بدلاً من التعبير فقط عن مجموعات منوّعة من المصالح الخاصّة".

يمتنع دركهايم عن تقديم عرض مفصَّل عن كيفيّة تكوين الفئات المهنيّة. لكنها لن تكون الجمعيّة العماليّة القروسطيّة فقط بشكل جديد؛ يجب وضعها ، على الرغم من الدرجة العالية من استقلالها الذاتي، ضمن رقابة الدولة أو إشرافها الشرعي التام؛ يجب أن تتمتع الفئة المهنية بالسلطة لفضّ النزاعات بين

---

[1] **الأخلاق المهنيّة والأخلاق المدنيّة**، ص ٩٤.

[2] يعرض دركهايم دور الجمعيّات المهنيّة في " العائلة الزوجيّة" التي كانت في الأصل محاضرة ألقاها أولاًفي ١٨٩٢. ولم تنشر حتى ١٩٢١ (**المجلة الفلسفية**، المجلد ٩١ ، ص. ١ – ١٤ .

[3] وضع دركهايم خطة لكتاب، كان ينوي تأليفه بعد كتاب **تقسيم العمل**، يتناول بصورة خاصة أو نوعيّة أهميّة الجمعيـــات المهنيّة، لكن هذا المشروع لم يتحقق قط. قارنْ **المقدمة** إلى الطبعة الثانية من **تقسيم العمل**، ص ١.

[4] "العائلة الزوجيّة"، ص. ١٨.

[5] **تقسيم العمل في المجتمع**، ص٦٠؛ **تقسيم العمل الاجتماعي**، ص. viii- vii.

أعضائها، و النزاعات مع الفئات المهنيّة الأخرى أيضاً. ويجب أن تكون بؤرة لنشاطات تعليميّة وترفيهيّة متنوعة.[1] يجب أن تؤدي دوراً مهمّاً أيضاً في النظام السياسيّ بمعنى مباشر.لابد من إرجاع أحد الأسباب في تبدل مزاج بعض المجتمعات الحديثة السطحي إلى شيوع التمثيل المباشر في النظام الانتخابي الذي يربط الممثلين المنتخَبين برباط وثيق إلى أهواء الناخبين. يمكن التغلب على هذا بإقامة نظام انتخابي على مرحلتين أو متعدد المستويات تقوم فيه الفئات المهنيّة بدور الوحدات الانتخابيّة الوسيطة.

ليست هذه المقترحات ، في رأي دركهايم، مجرّد تفكير بالأمنيات لكن تنسجم مع تخصيصه تحديد الأشكال الاجتماعيّة "السويّة" المعروضة في كتاب **القواعد** *The Rules* . أعني، أن نمو الفئات المهنيّة هو مبدأ منبثق من تقسيم العمل المعقّد.

يخلق غياب أيّة مؤسسة نقابيّة في تنظيم شعب كشعبنا، إذن، فراغاً يصعب المغالاة في تقدير أهميّته (لا نبالغ مهما قدَّرنا أهميّته). إنما ينقصنا نظام كامل من الهيئات الضروريّة لقيام الحياة المشتركة بوظائفها بصورة سويّة... حيثما تكنْ الدولة البيئة الوحيدة التي يستطيع الناس العيش فيها معيشة مشتركة، فلا مفر من أن يفقدوا الاتصال، ويصبحوا منعزلين أو منفصلين، وبهذه الصورة يتفكك المجتمع. لا يمكن الحفاظ على الأمة إلا إذا توافر بين الدولة والفرد شبكة من سلسلة من الفئات الثانويّة قريبة بصورة كافية من الأفراد لتجذبهم بقوة في ميادين عملهم وتجرَّهم، بهذه الصورة، إلى تيار الحياة الاجتماعيّة العامّ. بيَّنّا من قبل كيف أن الفئات المهنيّة ملائمة لملء هذا الدور، وذاك هو مصيرها أو قدَرُها.[2]

٨ ــ الدين والانضباط الأخلاقي

يعلق دركهايم في أولى كتاباته على أهميّة الدين في المجتمع، ويعترف بأنه المصدر الأصلي لكل الأفكار اللاحقة الأخلاقيّة والفلسفيّة والعلميّة والشرعيّة أو القضائيّة. يلخِّص في كتابه **تقسيم العمل** الأطروحة بأن أي معتقَد يشكل جزءاً من **الوعي الجَماعيّ** *conscience collective* يميل إلى اتخاذ طابَع دينيّ، على الرغم من أن هذه الفكرة لا تقدَّم في ذلك الكتاب إلا على أنها "تخمين محتمل جداً" يحتاج إلى المزيد من الدراسة.[3] لكن اعتراف دركهايم بأهميّة الدين المحتملة بالنسبة لتأثير الوعي الجَماعيّ في المجتمع يوازيه الوعي بأن تبدلات عميقة جداً قد طرأت مع بروز النوع الحديث من المجتمع. يدعَم دركهايم على الدوام النتيجةَ التي

[1] **الأخلاق المهنية والأخلاق المدنية**،صص، ٢٨ وما يليها و ١٠٣-٤ ؛
الانتحار، صص. ٣٧٢-٨٢؛**تقسيم العمل في المجتمع**،صص.٢٤-٧.

[2] **تقسيم العمل**، صص. ٢٨ و٢٩. قارن: إسهامات دركهايم في علم الاجتماع السياسي، مجلة **Kölner لعلم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع**،
Erik Allardt: ‘Emile Durkheim: sein Beitrag zur politischen Soziologie’, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 20, 1968, pp. 1 – 16.

[3] **تقسيم العمل**، ص. ١٦٩.

توصَّل إليها في نقطة مبكِّرة من حياته الفكريّة، بأن كلاً من "المدافعين عن النظريات الاقتصاديّة القديمة يخطئون إذ يعتقدون أن الأنظمة ليست ضروريّة في أيامنا"، و"المدافعين عن مؤسسة الدين يخطئون إذ يعتقدون أن أنظمة الأيام الماضية يمكن أن تنفع في أيامنا".[١] إن أهميّة الدين المتراجعة في المجتمعات الحديثة نتيجة ضروريّة لتناقص أهميّة التضامن الميكانيكي:

الأهميّة التي نعزوها إذن إلى علم الاجتماع ا الديني لا تعني على الأقل أن على الدين أن يلعب في مجتمعات اليوم الحاضر الدور ذاته الذي كان يلعبه في الأزمنة الأخرى. يمكن، بمعنى ما، أن تكون النتيجة المعاكسة أقرب إلى الصحة. يجب على الدين، لأنه، على وجه الدقة، ظاهرة أزليّة (من أول الزمان)، أن يخضع بالتدريج للأشكال الاجتماعيّة الجديدة التي خلقها.[٢]

يعترف دركهايم بأنه لم يصبح، حتى ١٨٩٥، واعياً تماماً أهميّة الدين كظاهرة اجتماعيّة. وكان هذا التحقُّق من أهميّة الدين، الذي يبدو، بناءً على شهادته الخاصة، أنه كان إلى درجة كبيرة نتيجة لقراءته أعمال علماء الأجناس البشريّة الإنجليز، سبباً في أن يعيد تقدير كتاباته المبكِّرة لكي يستخرج منها مضامين هذه البصائر الجديدة.[٣] والتفسير المتعارَف عليه لهذا هو أن دركهايم انتقل من الموقف "الماديّ" النسبيّ الذي يُفترض أنه كان يقفه في **تقسيم العمل**، إلى وجهة نظر قريبة جداً من "المثاليّة". لكن هذا مضلِّل، إن لم يكن مخطئاً كلياً، وتفسير مغلوط لرأي دركهايم يرجع جزئياً إلى نزعة تغلب لدى الكتّاب الثانويّين إلى دمج تحليل دركهايم الوظيفيّ والتاريخيّ دمجًا غريبًا في الحقيقة على فكر دركهايم.[٤] يؤكد دركهايم مراراً وتكراراً، بقدر ما كان ماركس يفعل تقريباً، الطبيعةَ التاريخيّة للإنسان، ويؤكد أن التحليل السببي للنموّ التاريخي جزء لا يتجزأ من علم الاجتماع: "التاريخ ليس الإطار الطبيعي فقط للحياة الإنسانيّة؛ الإنسان نِتاج التاريخ. إذا فصل أحدهم الناسَ عن التاريخ، إذا حاول أحدهم أن يتصور الإنسان خارج الزمن، ثابتاً وبلا حركة، فإنه ينزع عنه طبيعته.[٥] إن الجانب الأعظم من النظريّة المعروضة في **الأشكال البدائيّة للحياة الدينيّة** ذو طابَع وظيفيّ". أي أنه يخصّ الدور الوظيفيّ للدين في المجتمع. لكن يجب قراءة **الأشكال البدائيّة** أيضاً قراءة جينيّة وراثيّة*genetically*، قراءة تتعلق بالتبدلات العميقة التي جعلت المجتمعات الحديثة مختلفة جداً من حيث الشكل عن الأنواع التي سبقتها. عند انتقاد دركهايم تونيز Tonnies في بداية حياته الفكريّة، يؤكد عدم وجود

---

[1] **تقسيم العمل**، ص. ٣٨٣.

[2] **مقدمة إلى حوليّة علم الاجتماع**، المجلد ٢، ١٨٩٧ ــ ٨، في: Kurt H. Wolff*: Emile Durkheim et al., Essays on Sociology and Philosophy* (New York, PP. 352 – 31964).

[3] **رسالة إلى محرر** *The Revue néo – scolastique*، الصفحة، ٦١٣.

[4] يعالج Parsons كل كتابات دركهايم كهجوم شديد على "مشكلة النظام *Order*" ؛ بينما تدور نزعة عمل دركهايم الرئيسة حول تحليل **الأشكال المتغيرة** للتضامن الاجتماعي خلال مسيرة النموّ الاجتماعي. Parsons، ولا سيما الصفحات ٣٠٦، ٣٠٩ و٣١٥ ــ ١٦. يضاف إلى هذا أن دركهايم يؤكد أن كتابه ليس محاولة "لمعالجة علم الاجتماع بذاته"، بل يقتصر بالدرجة الأولى على "نظام من الحقائق محدَّدة بوضوح"، وهي "القواعد الأخلاقيّة أو الشرعيّة"،
La Sociologie en France au XIXe siècle', *Revue bleue*, vol. 13, 1900, part , p. 648.'

[5] **مقدمة إلى الأخلاق** *Introduction à la morale*، **المجلة الفلسفيّة**، المجلد ٨٩، ١٩٢٠، ص. ٨٩. وللإطلاع على آراء دركهايم عن العلاقة بين التاريخ وعلم الاجتماع، انظر مراجعته ثلاث مقالات عن طبيعة التاريخ (اثنتان منها بقلم Sorel و Croce)، **حوليّة علم الاجتماع**، المجلد ٦، ١٩٠١ ــ ٢، صص. ١٢٣ ــ ٥. قارن أيضاً Robert Bellah: "دركهايم والتاريخ"، في Emile Durkheim، صص. ١٥٣ ــ ٧٦. انظر أيضاً بعده، صص ٢٢٤ ــ٨.

انقطاع بين التضامن الميكانيكي والعضوي: يفترض النوع الأخير من التضامن تنظيماً أخلاقياً بقدر النوع الأول، على الرغم من أن هذا التنظيم لا يمكن أن يكون من الصنف التقليدي. إن أهميّة فهم دركهايم الحديث الدينَ، كما عُرض في **الأشكال البدائيّة**، تكمن في أنه يؤدي إلى توضيح طبيعة هذه الاستمراريّة بين أشكال المجتمع التقليديّة والحديثة. "لكي يفهم المرء هذه الأشكال الحديثة، لا بد أن يربطها بأصولها الدينيّة، لكن من دون خلطها بالظواهر الدينيّة إذا صح التعبير".[1]

لا ريب، طبعاً، في أن هذا يتيح لدركهايم، في الوقت ذاته، توضيح بعض الموضوعات بصورة مباشرة في تحليله المجتمعات الحديثة. أحد العناصر الرئيسة في هذا التوضيح، في كتابات دركهايم الأخيرة، هو أن تأكيده على الطابَع المقيِّد في الظواهر الاجتماعيّة يدع مجالاً لمزيد من التشديد على أهميّة الطابَع النوعي للرموز التي تيسِّر التعلَّق "الإيجابي" بالمُثُل العليا. لكن هذا ليس خضوعاً مفاجئاً للمذهب المثالي، إن التأكيد الشديد على القَيْد والإلزام في كتابات دركهايم المبكِّرة هو إلى حد كبير نتيجة شكل الهجوم الانتقادي الذي يؤدي هذان دورًا فيه؛ يؤكد دركهايم، خلال كل كتاباته، أن المجتمع هو مصدر المُثُل العليا ومستودَعُها معاً.[2]

طابَع المقدّسات

تقوم **الأشكال البدائيّة** *Elementary Forms* على الفحص الدقيق عن كَثَب لما يدعوه دركهايم "أبسط الديانات المعروفة اليوم وأكثرها بدائيّة": الطوطميّة الاستراليّة.[3] ولدى إقامة مفهوم للدين يتبع دركهايم أسلوب فوستل دي كولانج Fustel de Coulanges في تمثيل نماذج المقدّسات والدنيويات. ويقول دركهايم من الخطأ افتراض أن وجود الآلهة فوق الطبيعيّة ضروري لوجود الدين: توجد نظم للاعتقاد والممارسة يجب أن نسميها بحقٍّ "دينيّة"، لكن الآلهة أو الأرواح إما غائبة كلياً عنها، أو قليلة القيمة. لا يمكن تعريف المعتقد "الدينيّ" بالنظر إلى محتواه من الأفكار المهمّة. والخصيصة المميزة للمعتقدات الدينيّة هي "أنها تفترض تصنيف جميع الأشياء المعروفة لدى الناس، الواقعيّة والمثاليّة، صنفين، نوعين منفصلين...".[4] وطابَع الفكر الدينيّ شيء لا يمكن فهمه إلا على أساس فكرة التناقض **ذاتها**: العالَم منقسم إلى صنفين من الأشياء والرموز منفصلين تماماً ، "المقدّسات" و"الدنيويّات": "**إنه مطلق**. لا يوجد في تاريخ الفكر الإنساني مثال آخر على فصيلتين من الأشياء بمثل هذا الاختلاف أو التضاد الجذري القائم بينهما".[5]

الطابَع الخاص للمقدّس واضح في أنه محاط بالأوامر والنواهي التي تفرض هذا الانفصال الجذري عن الدنيوي، وليس الدين إطلاقاً مجرد مجموعة من المعتقدات: إنه يشمل دائماً أيضاً ممارسات طقسيّة مرسومة

---

[1] مقدمة إلى **الحوليّة الاجتماعيّة**، ١٨٩٧ ــ ٨، ص. ٧. قارن الدراسة المبكِّرة بقلم Gehlke : **إسهامات دركهايم لعلم الاجتماع**،
Charles Elmer Gehlke, *Emile Durkheim's Contributions to Sociology* (New York, 1915), PP. 48ff.

[2] قارن قبله صص. ٦٧ ــ ٧٠.

[3] **الأشكال البدائيّة للحياة الدينيّة**، ص. ١٣.

[4] **الأشكال البدائيّة**، ص. ٥٢.

[5] **الأشكال البدائيّة**، ص. ٥٣.

وشكلاً مؤسَّسياً معيّناً. ولا دين هناك من دون كنيسة، على الرغم من أن للكنيسة أشكالاً مختلفة كثيراً. يشير مفهوم "الكنيسة"، كما يستخدمه دركهايم، إلى وجود منظمة طقسيّة منتظمة تعود إلى فئة معيّنة من المصلين. ولا تتضمن بالضرورة وجود هيئة كهنوتيّة متخصِّصة. وبهذه الصورة يبلغ دركهايم تعريفه المشهور الدينَ بأنه نظام من المعتقدات والممارسات الموحَّدة (**المتضامنة** *solidaire*) المتعلقة بأشياء مقدّسة.. من معتقدات وممارساتتجمع في طائفة أخلاقية مفرَدة، تدعى كنيسة، كلّ أولئك الذين يتمسكون أو يؤمنون بها."[1]

الطوطميّة شكل من الدين، بحسب هذا التعريف، على الرغم من أنها لا تملك أرواحاً مشخَّصة أو آلهة. إنها حتماً النوع من الدين الأكثر بدائيّة الذي نعرفه اليوم، ولعلها الشكل الأكثر بدائيّة الذي وُجد على الإطلاق.[2] وبهذه الصورة، يعني عزلنا العوامل التي تنطوي على أصل الطوطميّة ترجيحياً، "كشفنا في الوقت ذاته الأسبابَ المؤدية إلى ظهور العاطفة الدينيّة لدى البشر"[3]

الطوطميّة مرتبطة بصورة تامة بنظام تنظيم العشيرة الذي هو من خصائص المجتمعات الاستراليّة. والصفة النوعيّة للعشيرة الطوطميّة هي أن الاسم الذي يدل على هويّة جماعة العشيرة هو اسم شيء مادي ــ طوطم ــ يُعتقد أنه يملك صفات خاصة. لا يوجد ضمن القبيلة ذاتها عشيرتان لهما الاسم ذاته. ويبين فحص الصفات التي يعتقد أفراد العشيرة أن طوطمهم يملكها، أن الطوطم هو محور التضاد بين المقدّس والدنيوي.. الطوطم "هو النسخة أو النموذج الأصلي للأشياء المقدّسة".[4] والطابَع المقدّس للطوطم بادٍ في الاحتفالات الطقسيّة (في الطقوس) التي تفصله عن الأشياء المعتادة التي يمكن استخدامها في أغراضٍ نفعيّة. وتحيط مختلف الأوامر والنواهي أيضاً بشعار الطوطم ــ تمثيل الطوطم الذي يوضع على الأشياء، أو يتزين به الشخص، وتُفرض هذه الأوامر والنواهي في الغالب بصورة أشد حتى من تلك التي تتصل بالشيء الطوطمي ذاته.

لكن يملك أفراد العشيرة أنفسهم، بالإضافة إلى ذلك، صفات مقدّسة. بينما المؤمن في الديانات الأكثر تقدماً هو كائن دنيوي، ليست هذه هي الحال في المذهب الطوطميّ. يحمل كل شخص اسم طوطمه الذي يعني أنه يشارك في تدين الطوطم ذاته، ويعتقد بوجود صلات وراثيّة بين الفرد وطوطمه. تعترف الطوطميّة إذن بثلاثة أشياء مقدّسة: الطوطم، شعار الطوطم، وأفراد العشيرة أنفسهم. وهذه الأصناف الثلاثة من الشيء المقدّس تشكل بدورها جزءاً من علم الكون العام (الكوزمولوجي): "في رأي الاستراليين، الأشياء ذاتها، جميع الأشياء التي تعمُر الكون، هي أجزاء من القبيلة؛ هي عناصرها المكوِّنة، وبهذه الصورة يمكن القول إنها أفراد دائمون فيها؛ ولها، مثل الناس تماماً، مكانها المعين في تنظيم المجتمع".[5] وبهذه الصورة، على سبيل المثال، تنتمي السحب إلى طوطم، والشمس إلى طوطم آخر: الطبيعة كلها تدخل في تصنيف منتظِم يقوم على تنظيم العشيرة الطوطميّة. يُنظر إلى جميع الأشياء المصنَّفة في عشيرة معيّنة أو في أخوَّة (مجموعة أو خليط

---

[1] **الأشكال البدائيّة**، ص. ٦٢.

[2] **الأشكال البدائيّة**، ص. ١٩٥.

[3] **الأشكال البدائيّة**، ص. ١٩٥. يرفض دركهايم مختلف النظريات التي ترى أن الطوطميّة هي ذاتها مشتقة من شكل أسبق من الدين (صص. ١٩٥ ــ ٢١٤).

[4] **الأشكال البدائيّة**، ص. ١٤٠.

[5] **الأشكال البدائيّة**، ص. ١٦٦.

من فئة من العشائر) على أنها تشارك في الصفات المشتركة، ويُعتقد أن الأشياء من هذا القبيل، في رأي أفراد العشيرة، حليفة لهم ــ "يدعوها الناس أصدقاء لهم ويعتقدون أنها مصنوعة من اللحم ذاته الذي خُلقوا منه".[1]

وهذا يبين أن مدى الدين يمتد أكثر مما يمكن أن يظهر في البداية. "فهو لا يشمل الحيوانات الطوطميّة وأفراد العشيرة البشر فقط. لكن نظراً لأنه لا يوجد شيء من دون تصنيف في إحدى العشائر وتحت طوطم، فلا يوجد كذلك أي شيء لا يتلقى، بدرجة مختلفة، بعض صفات الإيمان أو التديّن".[2]

وبهذه الصورة لا صنف من أصناف الأشياء المقدّسة الثلاثة التي ورد ذكرها يشتق طابَعه المقدّس من أي الصنفين الآخرين، لأنها جميعاً تشارك في تديُّن مشترك. يجب إذن أن ينبثق طابَعها المقدّس من مصدر يضمها جميعاً، من قوة يشاركون فيها كلهم بصورة جزئيّة، لكنها، مع ذلك، منفصلة عنهم جميعاً. في الطوطميّة الاستراليّة لا تتميز هذه الطاقة المقدّسة بصورة واضحة بهذه الصورة عن الأشياء التي تجسدِّها. لكنها، في أماكن أخرى، تتميز؛ بين الهنود الأمريكيين الشماليين، على سبيل المثال، وفي ميلانيزيا، حيث تدعى مانا *Mana*.[3] الطاقة الدينيّة التي يُعثر عليها بشكل مبثوث أو فاش ومنتشر في الطوطميّة الاستراليّة هي الشكل الأصلي لكل التجسيدات الخاصّة لهذه القوة العامّة التي تظهر بصورة آلهة، وأرواح، وشياطين في الديانات الأكثر تعقيداً.

لذلك يجب، من أجل تفسير وجود الدين، أن نكتشف أساس الطاقة العامّة التي هي ينبوع كل ما هو مقدّس. من الواضح أن الإحساسات المباشرة التي ينتجها الطوطم بصفتها أشياء فيزيائيّة ليست هي التي تفسر السبب الذي يدعو إلى نِسبَة قوة إلهيّة إليها. فالأشياء الطوطميّة غالباً ما تكون حيوانات أو نباتات صغيرة غير ذات أهميّة لا تستطيع من ذاتها بعث مشاعر الإيمان القويّة التي تُعزى لها. ثم إن **ممثل** الطوطم يُنظر إليه في العادة كشيء أكثر قدسيّة من الشيء الطوطمي ذاته. وهذا يُثبت أن "الطوطم هو فوق كل شيء رمز، هو تعبير ماديّ عن شيء آخر". يرمز الطوطم، إذن، إلى كل من الطاقة المقدّسة وهويّة الفئة العشيريّة. يسأل دركهايم بأسلوب بلاغي: "لهذا ، إذا كان الطوطم رمزاً للإله وللمجتمع في الوقت ذاته، أفليس ذلك لأن الإله والمجتمع هما شيء واحد؟" المبدأ الطوطمي هو فئة العشيرة ذاتها، مُشخَّصةً، وممثَّلةً للخيال في الأشكال المحسوسة للنبات أو الحيوان الذي يخدم كطوطم.[4] يفرض المجتمع كلاً من الامتنان والاحترام، الخصيصتين التوأمين للمقدّس. وسواء وُجد الشيء المقدّس كقوة لاشخصيّة منبثّة أم شيئاً مشخَّصاً فإنه يُتصوَّر موجوداً سامياً يرمز في الواقع إلى تفوّق المجتمع على الفرد.

---

[1] **الأشكال البدائيّة**، ص. ١٧٤. للإطلاع على وصف مفصل **لأنظمة التصنيف** من هذا القبيل، قارن، **التصنيف البدائي**: *Primitive Classification* لدركهايم وموسْ (لندن ١٩٦٣).

[2] **الأشكال البدائيّة**، ص. ١٧٩.

[3] لا يحدث نموّ مفهوم مجرّد للمانا *Mana* كقوة كونيّة، في رأي دركهايم، إلا عندما يتهافت نظام العشيرة الطوطميّة. يرد الحديث عن مانا بشيء من التفصيل في: **نظريات السحر العامّة لــ**: Marcel Mauss & Henri Hubert*: Théorie générale de la magie* ، **حوليّة علم الاجتماع**، المجلد٧، ١٩٠٢ ــ ٣، صص. ١ ــ ١٤٦.

[4] **الأشكال البدائيّة**، ص. ٢٣٦.

لا يمكن، بصورة عامة، الشك في أن المجتمع يملك كل ما يلزم لكي يوقظ في عقول البشر الإحساس بالإلهيّ اعتماداً فقط على التأثير الذي يمارسه فيهم؛ لأنه بالنسبة لأفراده مثل الإله بالنسبة للمؤمنين به. الإله، في الحقيقة، هو أولاً وأخيراً كائن يعتقد الناس أنه أرقى منهم من بعض الوجوه ويعتقدون أنهم يعوِّلون عليه. سواء كان شخصيّة واعية، مثل زيوس *Zeus* أو ياهوا *Jahveh*، أم مجرَّد قوى مجردة مثل تلك التي توجد في الطوطميّة، يعتقد المؤمن، في الحالتين، أنه متمسك ببعض التصرفات التي تفرضها عليه طبيعة المبدأ المقدّس الذي يعتقد أنه جزء منه... والآن، أساليب السلوك التي يتمسك بها المجتمع بقوة كافية لفرضها على أفراده، تملك، بناء على هذه الحقيقة ذاتها، علامة مميَّزة توحي بالاحترام.[١]

يجب عدم إساءة فهم المعادلة التي يرسمها هنا دركهايم بين "المجتمع" و"المقدّس". لا يدّعي دركهايم أن "الدين يخلق المجتمع"؛[٢] هذا التفسير الخاطئ هو الذي يدعم الفكرة بأنه يتبنى موقفاً مثالياً في **الأشكال البدائيّة**. ما يقترحه هو، على عكس ذلك، أن الدين تعبير عن **خلق النفس** *Self – Creation*، عن النموّ الذاتي للمجتمع البشري. وهذا ليس نظريّة مثاليّة بل يتوافق مع المبدأ المنهجي الذي يقضي بتفسير الحقائق الاجتماعيّة على أساس حقائق اجتماعيّة أخرى.[٣]

يحاول دركهايم أن يثبت بصورة ملموسة كيف تُخلَق الرمزيّة الدينيّة وكيف يعاد خلقها في قواعد وأنظمة الطقوس الدينيّة. تمرُّ المجتمعات الاستراليّة عَبر دورات متناوبة، تعيش في إحداها كل جماعة قرابيّة عيشة مستقلة، وتصرف كل فعالياتها في أغراض اقتصاديّة، وفي دورة أخرى منها يمجتع أفراد العشائر أو **الأخوّات** (*phratries*) فترة معينة (يمكن أن تكون قصيرة تمتد بضعة أيام أو قد تدوم عدة أشهر)، وهذا الطور الأخير فرصة للاحتفالات العامّة التي تملك في العادة طابَعًا انفعاليًّا شديدًا جدّاً. وفي هذه الاحتفالات يشعر الناس، بحسب دركهايم، أن قوة أقوى منهم تسيطر عليهم وتنجم عن حماسة المناسبة الجَماعيّة. يُحمل الفرد إلى عالَم يبدو له مختلفاً تماماً عن عالَم النشاط اليومي الانتفاعي الذي يخصِّص له جُلَّ حياته. نرى هنا، إذن، فكرة المقدّس في وضع النشوء *Statu Nascendi*. يولَد الوعيُ الإلهيّ من هذه الخميرة الجَماعيّة، ويولَد كذلك مفهوم انفصاله عن العالَم الدنيويّ اليوميّ وتفوُّقه عليه.

الاحتفاليّ والطقسيّ

لكن لماذا يجب أن تتخذ هذه القوة الدينيّة الشكل النوعيّ للطوطم؟ ــ لأن الطوطم هو شعار العشيرة: العواطف التي يثيرها وجود الجماعة تثبت ذاتها على الطوطم كأسهل رمز للمجموعة يمكن تمييزه. وهذا يفسر لماذا يكون ممثل الطوطم أكثر قدسيّة من الشيء الطوطمي ذاته. وهذا يُبقى السؤال بلا جواب، طبعاً، عن السبب الذي دفع العشيرة إلى اتخاذ طوطم منذ البداية. يرى دركهايم أن الأشياء الطوطميّة ليست سوى تلك الأشياء التي يكون النلس على اتصال مستمر بها، وأن جماعة عشيريّة تتخذ طوطماً لها الحيوانَ أو النبات الأكثر توافراً في المكان الذي تجتمع فيه لإقامة اجتماعها الاحتفالي. وترتبط العواطف الدينيّة بدءاً من الشيء الطوطمي بتلك العناصر التي تغذيه، التي تشبهه وتختلف عنه، وبذلك تنتج تصنيفاً عاماً للطبيعة

[1] **الأشكال البدائيّة**، صص. ٢٣٦ ــ ٨.

[2] اقتبست هذه الجملة من H. Stuart Hughes: **الوعي والمجتمع** (نيويورك، ١٩٥٨)، ص. ٢٨٥.

[3] **قواعد منهج علم الاجتماع**، ص. ١١٠.

بالنسبة للطوطم. ثمَّ، لما كانت القوة الدينيّة تنبثق من المجلس الجَماعيّ في الوقت ذاته الذي تبدو فيه خارج الأفراد وتملك موهبة نوع من التعالي عليهم، "فلا يمكن أن تتحقق إلا فيهم ومن خلالهم؛ وبهذا المعنى هي محايثة فيهم وهم يمثلونها على هذه الصورة"،[١] ومن ثمَّ ينبثق الجانب الثالث للطوطميّة، وهو مشاركة أفراد الجماعة في الإيمان بالطوطم.

يبين هذا التفسير سبب عُقم محاولة تعريف الدين على أساس محتوى المعتقدات المهم. فكون الشيء أو الرمز المعيَّن مقدّساً أو عدم كونه لا يتوقف على صفاته الحميميّة. فأكثر الأشياء توافراً أو ألفة يمكن أن يصبح مقدّساً إذا تغلغلت فيه القوة الدينيّة. "بهذه الصورة تنجز السجادة قدسيّة، ويمكن أن تصبح قُصاصة الورق ثمينةً إلى أقصى الحدود".[٢] يبين هذا أيضاً سبب إمكان أن ينقسم الشيء المقدّس إلى أشياء فرعيّة من دون أن يفقد صفته المقدّسة. قطعة من ثوب المسيح مقدّسة بقدر قدسيّة الشيء كله.

بقي أن نجد سبب الجانب الأساسي الثاني من الدين ـــ الممارسات الطقسيّة التي نقع عليها في جميع الأديان. يوجد نوعان متشابكان جداً من الطقوس. الظواهر المقدّسة منفصلة، من حيث التعريف، عن الظواهر الدنيويّة. تتألف وظيفة مجموعة واحدة من الطقوس من الحفاظ على هذا الانفصال: هذه طقوس سلبيّة، أو محرّمات، ممنوعات تحدّ من الاتصال بين المقدّسات والدنيويّات. وتغطي الممنوعات من هذا القبيل كلاً من العلاقات الكلامية و السلوكية مع الأشياء المقدّسة. يجب في الطريقة السويّة ألا يدخل شيء من العالَم الدنيوي ساحة العالَم المقدّس من دون تغيير شكله. وبهذه الصورة تُرتدى أثواب مقدّسة خاصة للمناسبات الاحتفاليّة، وتعلَّق جميع المهن الدنيويّة الاعتياديّة.[٣] وللطقوس السلبيّة جانب إيجابي واحد: الفرد الذي يخضع لها يقدِّس نفسه ويُعدّها عندئذ للدخول إلى مملكة المقدّس. والطقوس الإيجابيّة الحقّ هي تلك التي تؤدي إلى الاتحاد أو الاتصال التام بالدينيّ *Religious*، وتكوِّن صميم الطقس الاحتفاليّ الدينيّ ذاته. ويسهل تحديد وظيفة كلتا مجموعتي الطقوس، وهي إضافة ضروريّة إلى تعليل اشتقاق المعتقدات الدينيّة الذي قدمنا خلاصة له من قبل. تعمل الطقوس السلبيّة على الحفاظ على الانفصال الأساسي بين المقدّس والدنيوي الذي يعتمد وجود المقدّس ذاته عليه ؛ وتضمن هذه الطقوس ألا يتجاوز أحد النوعين من الطقوس ساحة أو مملكة النوع الآخر. ووظيفة الطقوس الإيجابيّة تجديد الالتزام بالمُثُل العليا الدينيّة التي يمكن لولا ذلك أن تنحدر إلى العالَم النفعي المحض.

في هذه النقطة يمكن باختصار أن يعاد إثبات العلاقة بين هذا التحليل وذلك الذي ورد في **تقسيم العمل.** المجتمعات التقليديّة ذات النطاق الضيق تعتمد من أجل وحدتها على وجود وعي جَماعيّ قويّ. والذي يجعل

---

[1] **الأشكال البدائيّة**، ص. ٢٥٣. للإطلاع على تقويم نقدي لتحليل دركهايم في هذه النقطة، انظر: **نظرية المعرفة عند دركهايم** P. M. Worsley: *"Emile Durkheim, theory of Knowledge* ، **مجلة علم الاجتماع**، المجلد ٤، ١٩٥٦، صص. ٤٧ ـــ ٦٢.

[2] **علم الاجتماع ....** *Sociology and Philosophy*، ص. ٩٤.

[3] لا شك في وجود اتصالات أو ارتباطات بين الطقوس الدينيّة واللعب. يذكر دركهايم أن الألعاب في الأصل جاءت من الاحتفالات الدينيّة. عن هذه القضيّة، قارن: **الإنسان واللعب والألعاب لـــ:**

Roger Caillois, *Man, Play and Games* (لندن،١٩٦٢). الاحتفالات الدينيّة، طبعاً، بالنسبة لدركهايم بمعنى حرفي، "استجمام".

من مجتمع من هذا القبيل **مجتمعاً** إطلاقاً هو أن أفراده يؤمنون بمعتقدات وعواطف مشتركة. والمُثُل العليا التي يجري التعبير عنها في المعتقدات الدينيّة هي، إذن، المُثُل العليا الأخلاقيّة التي تبنى عليها وحدة المجتمع. عندما يجتمع الأفراد في الاحتفال الدينيّ يعيدون عندئذ تأكيد إيمانهم بالنظام الأخلاقي الذي يعتمد عليه التضامن الميكانيكي. الطقوس الإيجابيّة التي تتضمنها الاحتفالات الدينيّة تتيح المجال لإعادة تضامن الجماعة الأخلاقي بصورة منتظمة، الضروريّ لأن الأفراد في فعاليات حياتهم بين يوم ويوم في العالَم الدنيوي يسعَون وراء مصالحهم الأنانيّة الشخصيّة، ويكونون نتيجة لذلك معرَّضين للابتعاد عن القيم الأخلاقيّة التي يعتمد عليها تضامن المجتمع.

الطريقة الوحيدة لتحديث التمثيلات الجَماعيّة التي ترجع إلى الأشياء هي بأن يعاد تصليبها أو صقلها في ينبوع الحياة الدينيّة ذاته، أعني، في مجالس الجماعات.. الناس أكثر ثقة بأنفسهم لأنهم يشعرون بأنهم أقوى؛ وهم أقوى بالفعل، لأن القوى التي كانت في سبيلها إلى التراخي تستيقظ من جديد في الوعي.[١]

يظلّ هناك نوع آخر من الطقوس: طقس التكفير عن الذنب (الكفارّة) الذي نجد أهم مثال عليه في الطقس المتجسد في احتفالات الحزن. فكما تثور العواطف الدينيّة حتى تبلغ ذروتها في الإثارة الجَماعيّة التي ينتجها الاحتفال، ينمو كذلك "جوّ من الأسى" في طقوس الحزن.[٢] وينجم عن هذا جمع شمل الأفراد في الجماعة التي هدَّد تضامنَها فقدان أحد أفرادها. "عندما يندبون مجتمعين ويبكون يتمسك كلٌّ منهم بالآخر، ولا تضعف الجماعة على الرغم من الضربة القاسية التي نزلت بها... تشعر الجماعة بأن قوتها تعود إليها بالتدريج؛ وتبدأ تأمُل وتعيش مرة ثانيّة".[٣] يساعد هذا في تعليل وجود أرواح دينيّة شرّيرة لإيقاع الأذى. وفي كل مكان نوعان من القوى الدينيّة: تأثيرات خيِّرة من ناحية، وقوى شرّيرة تجلب المرض، والموت، والخراب من ناحية أخرى. تقدِّم الفعاليّة المشتركة، التي تتضمنها طقوس الكفّارة عن الذنب، موقفاً موازياً لذاك الذي يؤدي إلى ظهور مفهوم القوى الخيِّرة، سوى أن الحزن هو الانفعال الغالب فيه. "وهذه هي الخبرة التي يفسرها المرء حين يتصور أن حواليه كائنات شرّيرة لا يمكن تهدئة عداوتها، سواء كانت عابرة أم ثابتة، إلا بعذاب البشر".[٤]

فصائل المعرفة

المبدأ الإلهي في الطوطميّة أوسع انتشاراً منه في أشكال المجتمعات الأكثر تعقيداً: نكتشف في المجتمعات الدينيّة الأستراليّة أفكاراً كتلك التي شكلت في كل مكان المنبع الأصلي لكل أنظمة الأفكار المتنوعة اللاحقة. يقدم التصنيف الطوطمي للطبيعة المصدر الأول للفصائل المنطقيّة أو الأصناف التي تنتظم المعرفة في داخلها. يقوم تصنيف الأشياء والصفات في الطبيعة على تقسيم المجتمع أقسامًا عشائرية طوطميّة. "تعيد وحدة

[1] **الأشكال البدائيّة**، ص. ٣٨٧. جرى تحليل "إيقاع" الحياة الجَماعيّة بالتفصيل في مقالة *Mauss*: "مقالة عن التبدلات الفصليّة لدى جماعات الأسكيمو"، **حوليّة علم الاجتماع**، المجلد ٩، ١٩٠٤ ــ ٥، صص. ٣٩ ــ ١٣٠.

[2] **الأشكال البدائيّة**، ص. ٤٤٦.

[3] **المصدر ذاته**، صص. ٤٤٧ ــ ٨.

[4] **المصدر ذاته**، ص. ٤٥٩؛ ص. ٥٩٠.

هذه الأنظمة المنطقيّة الأولى إنتاج وحدة المجتمع فقط."[1] هذا لا يعني أن المجتمع يبني إدراكَ الطبيعة بناءً كليًّا. لا يصرح دركهايم بعدم وجود فروق إدراكيّة بيولوجيّة (وراثية)، لكنه يشير، على النقيض، أن التصنيف الأكثر بدائيّة يفترض بعض الاعتراف بوجوه شبه واختلاف حسيّة. ومغزى فكرة دركهايم هو أن هذه الفروق الأصليّة الوراثيّة لا تشكل محورًا لنظام التصنيف، لكن تؤلف فقط مبدءًا ثانوياً للترتيب:[2] "الشعور بالشبه شيء وفكرة الصنف (الجنس *Genre*) شيء آخر. الصنف هو الإطار الخارجي الذي تتكون محتوياته من الأشياء التي تبدو متشابهة عن طريق الحواس".

يتضمن وجود الأصناف المنطقيّة وجودَ فروق صريحة بينها. لكن الطبيعة ذاتها تبدي استمراراً في الزمان والمكان. وليست المعلومات الحسيّة التي ندونها عن العالَم بهذا الأسلوب المتقطِّع، بل مكوَّنة من "صور غير متميِّزة ومتنقِّلة".[3] تنجم فكرة الصنف المنطقي ذاتها، إذن ، وتوزيع العلاقات التراتبي بين الأصناف من تقسيم المجتمع إلى عشائر وأخُوّات *Phratries*. لكن الأسلوب الذي توضع به الأشياء في صنف دون صنف آخر يتأثر مباشرة بالفروق الحسيّة. على سبيل المثال، إذا وُضعت الشمس في صنف، فإن القمر والنجوم سوف توضع في العادة في صنف مضاد؛ إذا كان الكوكاتو الأبيض (طائر استرالي) في صنف فإن الكوكاتو الأسود يوضع في صنف آخر.

وكما أن الفصائل البدهيّة، التي يُرتَّب على أساسها الفكر المجرّد، مشتقَّة من المجتمع، فكذلك الأبعاد الأساسيّة للقوة والمكان والزمان. القوة الدينيّة الأساسيّة هي النموذج الأصلي الذي انبثق منه مفهوم القوة، ثم اندمج أخيراً في الفلسفة والعلوم الطبيعيّة.[4] والشيء ذاته يصدق على فصائل أرسطو الأخرى: فكرة الزمان تجد نموذجها الأصلي في الطابَع الدوري للحياة الاجتماعيّة، وفكرة المكان من المقاطعة التي يشغَلها المجتمع. ليس الزمان والمكان، كما قال كانْتْ، فصيلتين كانتا في العقل البشري. لا شك في أن كل فرد يعي أنه يحيا في حاضر مختلف عن الماضي، لكن مفهوم "الزمان" ليس مشخَّصاً؛ بل يشمل فصيلة مجردة يشترك فيها جميع أنواع المجموعة. 'ليس زمني هو الذي يرتَّب بهذه الصورة؛ بل الزمن على العموم..."،[5] ولا بد أن مفهوم الزمن هذا قد نشأ في الأصل من خبرة الجماعة: تتبع تقسيمات السنة، والأسابيع، والأيام الزمنيّة من التوزيع الدوري للاحتفالات العامّة والطقوس والأعياد. وتفترض فكرة "المكان"، مثل ذلك، وجود نقطة ما ثابتة أصليّة؛ لا يمكن وجود "شمال" أو "جنوب"، أو "يمين" أو "يسار" من دون مقياس مشترك تعرَف هذه على أساسه. وتقدم المنطقة التي يحتلها المجتمع هذا المقياس. ويمكن مباشرة إيراد مثال على هذا: في بعض المجتمعات الآسترالية يُتصوَّر المكان بشكل دائرة تعكس كالمرآة أو تُري الشكل الدائري للمعسكر أو المخيم، وتُقسَم الدائرة الفضائيّة وفق موضع كل عشيرة في المخيم.

---

[1] **الأشكال البدائيّة**، ص. ١٧٠.

[2] لكن هذا لا يُدخل صعوبات الانتقال في نظريّة دركهايم. قارن، Parsons، ص. ٤٤٧.

[3] **الأشكال البدائيّة**، صص. ١٧١ ــ ٢.

[4] يلاحظ دركهايم أن هذا ما أشار إليه كومْت Comte لكن كومْت استنتج بصورة خاطئة أن مفهوم القوة سوف يُحذف من العلم في آخر المطاف، "لأنه نفى أن يكون له أيّة قيمة موضوعيّة بسبب أصوله الصوفيّة ". **الأشكال البدائيّة**، ص. ٢٣٤.

[5] **الأشكال البدائيّة**، ص.٢٣.

لا يقترح دركهايم شكلاً بسيطاً من "الماديّة الميكانيكيّة"، لا هنا ولا في الأجزاء الأخرى من **الأشكال البدائيّة** التي يتراجع فيها إلى المثاليّة التي يُنتقد الكُتّاب غالبًا بسببها. يتجشم بعض الجهد في الحقيقة لتأكيد أن وجهة النظر هذه تتّخذ مقدِّمةً لها التفاعلَ الديناميكي بين "الطبقة التحتيّة *substratum*" للمجتمع والأفكار التي تنمّيها الجماعة بصورة مشتركة:

لا ريب في أننا نرى بوضوح أن الحياة الاجتماعيّة تعتمد على طبقتها التحتيّة وتحمل علامتها، كما تعتمد عقليّة الفرد اعتمادًا تامّاً على الجهاز العصبي، وعلى المتعضيّة كلها في الحقيقة. لكن **الوعي الجَماعيّ** شيء أكثر من مجرد ظاهرة لاحقة لأساسها المورفولوجي، كما أن وعي الفرد شيء غير **فَلوَرة** الجهاز العصبّي *efflorescence*.[1]

الأطروحة المقترحة في **الأشكال البدائيّة**، كنظريّة معرفة، ذات طابَع وراثيّ بالدرجة الأولى: ليست نظريّة تفترض، كما يُظَنّ غالباً، وجود مجموعة لا تتغير من الارتباطات بين التنظيم الاجتماعي والأفكار الجَماعيّة. والحقيقة أن جانباً أساسياً من مفهوم دركهايم العامّ لعمليّة النموّ الاجتماعي يتعلق بالطابَع المتغير لمحتوى الأنظمة الفكريّة التي يُعثر عليها في المجتمعات المعاصرة، وبالطبيعة المتنوعة بصورة متزايدة للعمليات الاجتماعيّة التي تنطوي عليها. ومما له أهميّة خاصة هنا العلاقة بين العقلانيّة الحديثة والأخلاق العلمانيّة. إن أهميّة **الأشكال البدائيّة** في فكر دركهايم هي أنها تبرهن بصورة قاطعة على أنه لا يمكن أن تكون المعتقدات الأخلاقيّة جَماعيّة من دون أن يكون لها طابَع "مقدّس". وبهذه الصورة، بينما كلا محتوى النظام الأخلاقي وشكله، اللذان عُثر عليهما في المجتمعات المعاصرة، قد طرأ عليهما تبدل جذريّ بالمقارنة مع المجتمعات التقليديّة، لا يوجد في الحقيقة أيّ حلٍّ لاستمرار التضامن بين أشكاله التقليديّة والحديثة.

أخذ العالَم الحديث يتعرض تدريجياً للاختراق بالعقلانيّة، التي يدعوها دركهايم "الجانب الفكري" من مذهب الفرديّة الأخلاقيّة *Moral individualism*، ونجم عن هذا الاختراق الدعوة إلى "أخلاق عقلانيّة". والآن يتطلب الحفاظ على السلطة الأخلاقيّة أن تكون الأفكار الأخلاقيّة "كما لو أنها مطوَّقة بحاجز سرّيّ يُبقي المنتهكين على بعد ذراع منها، كما تَبقي المنطقة الدينيّة في حماية من وصول الدنيوي".[2] يمكن الحفاظ على هذه الخصيصة بسهولة عندما يكون الدين والأخلاق شيئاً واحداً والشيء ذاته، لأن رموز الدين ومغرياته توحي مواقف التبجيل، أما السعي إلى استبعاد كل آثار الدين من الأخلاق فيمكن أن يؤدي إلى نبذ جميع القواعد الأخلاقيّة، لأن القواعد من هذا القبيل لا يمكن أن تعيش إلا إذا مُنحت الاحترام، وعُدَّت غير قابلة للانتهاك، ضمن ظروف تطبيقها. وهذا يفسر لماذا تبقى مضطرة للحفاظ على طابَع مقدّس حتى عندما تنفصل عن أساسها الأصلي في القانون الإلهيّ.[3]

---

[1] **الأشكال البدائيّة**، ص. ٤٧١؛ انظر بعده، صص. ٢١٨ ــ ٢١٩.

[2] **التربيّة الدينيّة**، ص١٠.

[3] **المصدر ذاته**، صص. ٩ ــ ١١. لم تستطع الحياة الأخلاقيّة ولن تستطيع إخفاء كل الخصائص التي تشترك فيها مع الدين؛ **علم الأخلاق والفلسفة**، ص٤٨.

المذهب العقلاني وعلم الأخلاق و"عبادة الفرد"

يمكن أن يرجع هذا التحليل ثانية إلى نظريّة التشابك البدائيّة بين الدين والأخلاق. كان الإنسان في كل مكان في التفكير الدينيّ يتصور نفسه مكونة من كائنين مختلفين، الجسم والروح. ويعتقد أن الجسم يثوي أو يقيم في العالَم المادي، وأن الروح تقيم في مملكة المقدّس **غير المتواصلة** *discontinuous*. لا يمكن للاعتقاد العمومي أن يتمّ بضربة حظ، ولا أن يكون وهمياً تماماً، ولابدّ أن يقوم على بعض الثنائيّة الصميميّة للحياة البشريّة في المجتمع. يمكن إرجاع هذه الثنائيّة إلى التفريق بين الإحساس، من جهة، والفكر المفهوميّ والمعتقدات الأخلاقيّة من جهة أخرى. وهذان، بمعنى مهم، مستقلان أحدهما عن الآخر. الإحساس، والحاجات الحسيّة، مثل الجوع والعطش، "أنانيّة بالضرورة"، وذلك في كونها تتصل بشهوات المتعضيّة الفرديّة، ولا تتضمن مرجعاً إلى أي شخص آخر.[1] أما الفكر المفهوميّ والقواعد الأخلاقيّة فهي، على النقيض، "لاشخصيّة" بمعنى أنها عموميّة؛ إنها لا تعود إلى فرد مخصوص. يبدأ كل إنسان الحياة كائناً أنانياً (وإن لم يكن، طبعاً، فوضوياً) لا يعلم سوى الإحساس وتتحكم في أفعاله الحاجات الحسيّة. لكن بينما يصبح الطفل اجتماعياً تصبح طبيعته الأنانيّة جزئياً مغشّاة أو مغطاة بما يتعلمه من المجتمع. فلكل فرد إذن جانب أناني في شخصيته، في الوقت ذاته الذي يكون كائناً اجتماعياً. ولا يمكن للمتطلبات الأخلاقيّة للحياة في المجتمع أن تتفق كلها مع الميول الأنانيّة: "لا يمكن تكوين المجتمع أو الحفاظ عليه من دون أن يطلب منا تقديم تضحيات دائمة ومكلِّفة".[2] لكن، مرة ثانيّة، لا بد من قراءة هذا من خلال بُعد تاريخيّ؛ بينما الحاجات الحسيّة هي "أفضل نوع للميول الأنانيّة"، توجد أنواع مختلفة من الرغبات الأنانيّة لا تنجم مباشرة من الحاجات الحسيّة، "إن أنانيتنا ذاتها هي إلى حد كبير نتاج المجتمع".[3]

يوضح دركهايم هذه النقطة في مكان آخر من خلال تحليل تاريخي.[4] المسيحيّة وبشكل أخص البروتستانتيّة، هي المصدر المباشر التي نجم منه المذهب الفردي الأخلاقي الحديث.

لما كانت الفضيلة والتقوى لا تتكونان، في نظر المسيحي، من طرائق ماديّة بل من حالات داخليّة للروح، فإنه مضطر لممارسة رقابة دائمة على نفسه... وبهذه الصورة، من المحورين الممكنين لكل تفكير، الطبيعة من ناحية، والإنسان من ناحية أخرى، من الضروري أن ينجذب فكر المجتمعات المسيحيّة نحو الثاني منهما...[5]

قدّم علم الأخلاق المسيحي المبادئ الأخلاقيّة التي تأسَّست عليها "عبادة الفرد". لكن المسيحيّة الآن غاصّة بالرموز والأشياء المقدّسة من صنف جديد. يتمثل هذا بأوضح صورة، كما يقول دركهايم، في أحداث الثورة الفرنسيّة، حيث مُجِّد كلٌّ من الحريّة والعقل، وأدت "الاحتفالات" العامّة إلى تصاعد حماسة الجماهير إلى المستوى العالي. لكن بينما ساعد هذا في ولادة المُثُل العليا التي تهيمن الآن على حياتنا، كانت الحرارة الجماهيريّة في هذه الأوقات زائلة وعابرة. ونتيجة لهذا يعيش العالَم الحديث في ركود أخلاقي:

---

[1] "ثنائيّة الطبيعة البشريّة وظروفها الاجتماعيّة" في Wolff، ص. ٣٢٧

[2] **المصدر ذاته**، ص. ٣٣٨.

[3] **الانتحار**، ص. ٣٦٠.

[4] قارن **النموّ التربوي**، صص. ٣٣٢ ــ ٤، ٣٢٦ ــ ١.

[5] **المصدر ذاته**، ص. ٣٢٣.

وبكلمة، يتقدم الآلهة القدماء في العمر ويشيخون وهم في طريقهم إلى الموت، ولم يولد بعدُ آلهة آخرون. وهذا هو الذي جعل من العبث أو عقيمةُ محاولة كومْتْ إحياء الذكريات التاريخيّة القديمة بصورة مصطنعة: ليس الماضي هو الذي مات، لكن الحياة ذاتها التي تستطيع الارتفاع إلى عبادة حسيّة. لكن لا يمكن لهذه الحالة من عدم اليقين والقلق المحيِّر أن تدوم إلى الأبد. سوف يأتي يوم تعرف فيه مجتمعاتنا مرة ثانية تلك الأزمنة من الحماسة الخلاقة التي سوف تنبثق منها أفكار جديدة وسوف تُكتشف صيغ جديدة لكي تقوم فترة من الزمن بدور مرشد وهادٍ للإنسانيّة...[1]

أعطت الثورة الفرنسيّة أكبر حافز حاسم لنموّ مذهب **الفرديّة الأخلاقيّة** *Moral individualism* في الأزمنة الحديثة. لكن مسيرة المذهب الفرديّ، بينما كانت تحدث بصورة غير منتظمة في فترات مختلفة من التاريخ الغربي، ليست نتاجًا نوعيًّا لأي عصر محدَّد؛ "تنمو بلا انقطاع عَبر التاريخ".[2] الإحساس بالقيمة السامية للفرد الإنساني هو إذن نتاج المجتمع. وهذا هو بصورة حاسمة الذي يميزها عن الأنانية. تقوم "عبادة الفرد"، لا على الأنانية، بل على امتداد عواطف مضادة من التعاطف مع عذاب البشر وعلى الرغبة في العدالة الاجتماعيّة. بينما لا تستطيع الفردية إنتاج سوى المزيد من الأنانية بالمقارنة مع المجتمعات التي يسودها التضامن الميكانيكي. فهي، أي الفردية، لا تنجم بأي معنى من الأنانية. وبهذه الصورة لا تنتج هي ذاتها "أنانية أخلاقيّة من شأنها أن تجعل أي تضامن مستحيلاً".[3] يمكن توضيح هذا بمثال النشاط العلميّ. أحد الفروع الفكريّة للفرديّة الأخلاقيّة هو روح البحث الحر المتجسدة في العلم: لكن متابعة البحث العلمي، بدلاً من أن تسبب الفوضى في ميدان الأفكار، لا يمكن أن تتم إلا في إطار قواعد البحث الأخلاقيّة التي تفرض احترام آراء الآخرين ونشرَ نتائج التحريات وتبادلَ المعلومات.

لا يمكن مقاومة النزعة إلى المزيد من الفرديّة ، لأنها ثمرة التبدلات الاجتماعيّة العميقة المذكورة بالتفصيل في كتاب **تقسيم العمل**. وهذا أساس مفهوم دركهايم عن الحريّة وعلاقتها بالنظام الأخلاقي. لا يمكن أن تكون الحريّة شيئاً واحداً هي والتحرر من جميع القيود: فهذه هي الفوضى، الحالة التي لا يكون فيها الأفراد أحراراً لأنهم أسرى رغباتهم التي لا تنتهي:

ليست الحقوق والحريات أشياء من صميم الإنسان بمعنى الكلمة الدقيق.. قدّس المجتمع الفرد وجعله جديراً بالاحترام إلى حدّ كبير.. ولا ينطوي تحرُّره التدريجي على ضعف الروابط الاجتماعيّة بل على تحوُّلها... يخضع الفرد للمجتمع وهذا الخضوع شرط لتحرره لأن حريّة الإنسان تتكون من التحرُّر من القوى العمياء الطبيعيّة الجاهلة التي لا تفكر؛ ويحقق الفرد هذا التحرر بمقاومتها بقوة ذكيّة عظيمة وهي المجتمع الذي يحتمي بحماه. والفرد إذ يضع ذاته تحت جناح المجتمع يجعل نفسه أيضاً، إلى حدٍّ ما، عالة عليه، لكن هذه عالة محرِّرة.[4]

وينجم عن هذا أن من الخطأ الأساسي الاعتقاد أن السلطة الأخلاقيّة والحريّة ضدان حصراً؛ لما كان الإنسان يحصل على أيّة حريّة يتمتع بها من خلال عضويته في المجتمع فقط، فيجب عليه أن يخضع للسلطة

---

[1] **الأشكال البدائيّة**، ص. ٤٧٥.

[2] **تقسيم العمل في المجتمع**، ص. ١٩١.

[3] "الفرديّة والمفكرون"، صص. ٧ ــ ١٣ . "وبهذه الصورة، الشخص المؤيد للمذهب الفردي، الذي يدافع عن حقوق الفرد يدافع، في الوقت ذاته، عن مصالح المجتمع الحيويّة..." (ص. ١٢).

[4] **علم الاجتماع والفلسفة**، ص٧٢.

الأخلاقيّة التي يفترضها وجود المجتمع. وليس في هذا تناقض، كما يرى دركهايم، لأن "كون المرء حرّاً لا يعني أن يفعل ما يحلو له؛ يعني أن يكون سيِّد نفسه..."[١]

الانضباط، بمعنى السيطرة الداخليّة على الحافز، هو مكوِّن أساسي لكل القواعد الأخلاقيّة. لكن يلزم من الموقف المذكور آنفًا أن الرأي الذي يرى أن **الانضباط الذاتي** يساوي في الأهمية تقييد حريّة الإنسان وتحقيق الذات هو رأي خاطئ. لا يوجد، في نظر دركهايم، أي نوع من تنظيم الحياة لا يعمل وفق مبادئ معينة ومنتظِمة؛ ويصدق هذا على الحياة الاجتماعيّة. المجتمع منظمة مؤلفة من العلاقات الاجتماعيّة، ويقتضي بهذه الحقيقةِ ذاتها تنظيم السلوك وفق مبادئ مستقرة، لا يمكن أن تكون في المجتمع سوى قواعد أخلاقيّة. يستطيع الإنسان من خلال قبوله فقط بالتنظيم الأخلاقي الذي يجعل الحياة الاجتماعيّة ممكنة أن يجني المنافع التي يمنحه إياها المجتمع. وقد جعل إخفاق دركهايم في إدخال العنصر التاريخي في تحليل هذه القضيّة الكثيرَ من النقاد يعتقدون أن آراءه تمثل مسوِّغًا مقنعاً قليلاً لمذهب سياسي استبدادي.[٢] لكن من الأفكار المركزيّة في أطروحة دركهايم، في الحقيقة، أن جميع أشكال التنظيم الأخلاقي **ليست** واحدة. وبكلمة أخرى، لا يمكن وضع "التنظيم" (المجتمع، القيود الاجتماعيّة) بالمعنى المجرد والعمومي إلى جنب "عدم التنظيم" (الفوضى *anomie*).[٣]

يجب فهم فكرتي الأنانيّة والفوضويّة **كلتيهما** ضمن نطاق المفهوم العام لنموّ المجتمع **المعروض في تقسيم العمل.** ليست الأنانية والفوضويّة، من هذا السياق، مجرد مشكلتين وظيفيتين تواجهان كل أنواع المجتمع بدرجة متساوية: تحفزهما الفرديّة الأخلاقيّة ذاتها التي هي نتاج التطور الاجتماعي. ويرى دركهايم أن المعضلات التي تواجه شكل المجتمع الحديث، يجب ألا تجد حلاًّ من خلال انقلاب على النظام الاستبدادي الموجود في المجتمعات التقليديّة، لكن فقط من خلال التعزيز الأخلاقي لتقسيم العمل المتنوع، الذي يتطلب أشكالاً من السلطة تختلف تماماً عن تلك الأشكال التي تتميز بها أنواع المجتمع الأقدم.

الجزء الثالث

ماكـــس ويبـــر

٩. ماكس ويبر: البروتستانتيّة والرأسماليّة

على الرغم من أن ماركس ويبر كان، على وجه الدقة تقريباً، معاصراً لدركهايم، كان الجو الثقافي الذي عاش فيه كل منهما مختلفاً جداً من عدّة جوانب. الفترة القصيرة التي قضاها دركهايم دارساً في ألمانيا في مرحلة الشباب ساعدته في تعرف البعض من النزعات الرائدة في الفكر الاجتماعي الألماني، ولم يضعف اهتمامه لاحقاً بأعمال علماء الاجتماع الألمان. كان دركهايم مطّلعاً حتماً على كتابات ماكس ويبر، مثل

[1] **التربية وعلم الاجتماع** (1956, Glencoe)، ص. ٩٠.

[2] انظر، على سبيل المثال، "حرمان الفوضويّة والاغتراب من النزعة الإنسانيّة، *Britsh Journal of Sociology* المجلد ١٥، ١٩٦٤، صص. ٢٨٣ ـــ ٣٠٠.

[3] لاحظ كلمة دركهايم عن هذه القضيّة: "لا يلزم من الاعتقاد بالحاجة إلى نظام وجوب انطواء النظام على الخضوع الأعمى والعبودي"، **التربية الأخلاقيّة**، ص٥٢.

إطلاعه أيضاً على كتابات ألفرد، أخي الأخير. وهناك على الأقل مجموعتان من الكتابات لمؤلفين من ألمانيا تربطان دركهايم وويبر ربطاً مباشراً: كتابات Schmoller وأعضاء **جمعية السياسة الاجتماعية** Verein für Sozialpolitik من جهة، وكتابات Georg Simmel من جهة أخرى[1]. لكن حتى هذه الارتباطات الفكريّة المباشرة تقريباً ذات أهميّة هامشيّة. بينما كان فكر Simmel مهماً من دون شك بعض الأهميّة في تشكيل آراء ويبر Weber، كان دركهايم ينتقد سيمل كثيراً، ولم يكن ليتأثر بكتابة الأخير في أيّة من النواحي المهمة؛ وبينما كانت كتابات Schmoller *و الاشتراكيين* Kathedersozialisten تشكل نقطة انطلاق لأعمال دركهايم المبكِّرة، كانت الآراء التي تعاطف دركهايم معها أقوى التعاطف على وجه الدقة هي الآراء التي نبذها ويبر، وحاربها في الحقيقة.[2]

أثار الغياب الظاهر لأي تأثير متبادل بين دركهايم وويبر الدهشة في الغالب بين الكتاب اللاحقين.[3] لكن ربما كانت ملاحظتها أقل مما يظهر لأول وهلة، للأسباب التي مرّ ذكرها. كانت التأثيرات الثقافيّة الرئيسة التي اكتنفت عمل ويبر بصورة غالبة ألمانيّة بقدر ما كانت التأثيرات التي شكلت كتابة دركهايم فرنسيّة. يضاف إلى هذا أن دراسات دركهايم المبكِّرة ذات طابَع مجرّد وفلسفي إلى حدّ ما ــ كتب دركهايم، "ما دمت قد بدأت بالفلسفة فإنني أرغب في العودة إليها، أو أنني بالحري اضطُررت للرجوع إليها بسبب طبيعة الأسئلة التي كنت ألقاها في طريقي".[4] أعمال ويبر الأولى، من جهة أخرى، دراسات تاريخيّة مسهَبة. وإنما، من خلال سياق المشكلات النوعيّة التي ظهرت إلى النور من قبل المدرسة التاريخيّة الألمانيّة، مضى ويبر في توسيع كتاباته لتضم أسئلة ذات طبيعة نظريّة عامّة. ومن حركة التقاليد المتنافسة وتبدلها في التاريخ والقضاء والاقتصاد وعلم الاجتماع والفلسفة صاغ ويبر في آخر المطاف وجهة نظر مستقاة من عدة مصادر.

---

[1] يراجع دركهايم مقالة Simmel, *Philosophie des Geldes*، في **حولية علم الاجتماع**، المجلد ٥، ١٩٠٠ــ ١، صص. ١٤٠ ــ٥، ومقالتين لــ Simmel في **حولية علم الاجتماع**، المجلد ٧، ١٩٠٢ ــ ٣، صص. ٦٤٦ ــ ٩. ويناقش دركهايم أيضاً علم اجتماع Simmel الشكليّ، "Sociology and its Scientific field,"، في: صص. ٣٥٤ ــ ٧٥ (نشرت في الأصل في ١٩٠٠).

[2] قارن فوقه، صص. ٦٦ ــ ٩.*

[3] على سبيل المثال، Edward A. Tyriakiam: "مشكلة لعلم اجتماع المعرفة"، **أرشيفات علم الاجتماع الأوربيّة**،المجلد ٧، ١٩٦٦، صص. ٣٣٠ ــ ٦. يخطئ تيرياكيان إذ يقول إنه لا يوجد مرجع متبادل في أعمال دركهايم وويبر. والحقيقة أن دركهايم يذكر ويبر عند الحديث عن أعمال جمعيّة علم الاجتماع الألمانيّة (١٩١١)، **حوليّة علم الاجتماع**، المجلد ١٢، ١٩٠٩ ــ ١٢، ص. ٢٦. (للإطلاع على إسهامات ويبر في المؤتمر، انظر: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*، صص. ٤٣١ ــ ٨٣).

[4] الاقتباس من رسالة إلى Georges Davy وردت في مقالة لهذا الأخير عنوانها "Emile Durkheim"، **مجلة علم الاجتماع الفرنسيّة**، المجلد ١، ١٩٦٠، ص. ١٠.

أطروحة ويبر للدكتوراه (١٨٨٩) قطعة عمل تقنيّة، تعالج الشروط القانونيّة التي تحكم المشروع التجاري القروَسطي.[1] يوجه ويبر في الأطروحة انتباهاً خاصاً إلى المدن التجاريّة الإيطاليّة مثل جنوة وبيزا، مبيّناً أن الرأسماليّة التجاريّة التي نمت فيها اقتضت سَنّ مبادئ قانونيّة لتنظيم أسلوب توزيع الخسارة والربح بين الشركاء في مشروع تجاري. كان ويبر في هذا الوقت معنيّاً، وإن لم يكن إلا من هذه الناحية المحدودة، بقضيّة قُدِّر لها أن تلعب أخيرًا دوراً مهماً في كتاباته المتأخرة: تأثير القانون الروماني في نموّ النظام القضائي في أوربا القروَسطيّة وبعد القرون الوسطى. لكن وجد نفسه عاجزاً عن معالجة هذه القضيّة بصورة كافية في إطار المرجع الذي اختاره للأطروحة.[2] وكتاب ويبر الثاني الذي ألّفه تحت رعاية من Mommsen والذي فرغ منه بعد حوالي سنتين، يُعنى بروما ذاتها بشكل خاص.[3] وهذا الكتاب يتصف هو أيضاً بتقنية عالية جداً، وكان موجَّهًا نحو قضيّة فكريّة جدليّة قائمة في ذلك الزمن، ويقدم تحليلاً مسهباً لنشوء نظام استئجار الأراضي الروماني، ويربط هذا النشوء بالتبدلات القانونيّة والسياسيّة.[4] ويحاول ويبر أن يبيِّن أن التاريخ الاقتصادي للزراعة الرومانيّة قابل للمعالجة على أسس مفاهيم منبثقة من سياقات اقتصاديّة أخرى ، على نقيض الذين احتجوا بأنه كان فريداً في الشكل النوعيّ الذي اتخذه.

ربما كانت هذه الكتابات أقل أهميّة تقريباً بالنسبة لمحتواها الماديّ منها بالنسبة لما تشير إليه من خط نموّ ويبر الفكري الناشئ. وهي تبدي حقاً اهتماماً بما كان مقدراً له أن يكون البؤرة الرئيسة لعمل ويبر المتأخر: طبيعة المشروع الرأسمالي، والخصائص النوعيّة للرأسماليّة الأوربيّة الغربيّة. وليس التحليل المبكِّر للتاريخ الزراعي الروماني سوى الكتاب الأول من عدة كتابات متأخرة تتحرّى بُنية العالَم القديم الاجتماعيّة والاقتصاديّة.[5] يرى ويبر في روما القديمة ، كما فعل ماركس قبله، بعض العناصر الرئيسة التي حملت عبئاً كبيراً في تكوين الرأسماليّة الحديثة. يرى ويبر، مثل ماركس، "أن الحضارة القديمة تختلف عن حضارة القرون الوسطى من بعض النواحي المعيّنة"؛[6] لكن روما، بنزعتها الجارفة إلى التوسع، وبإنشائها مصالح

---

[1] ‘Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mitelalten’, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (Tübingen, 1924), pp. 312 – 443.

للإطلاع على العنوان الأصلي للأطروحة، انظر:

Johannes Winkelmann*: ‘Max Weber's Dissertation’*, in René König and Johannes Winckelmann*: Max Weber zum Gedächtnis* (Cologne and Opladen), 1963.

[2] *Jugendbriefe,* Tübingen, ص. ٢٧٤.

[3] *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bede- utung für des Staats- und Privatrecht (*Stuttgart, 1891*).*

[4] للاطلاع على عرض مختصر لخلفيّة الكتاب، قارن

Günter Roth*:* ‘Introduction’, *Economy and Society’* xxxvi- xiz, **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، صص..

[5] قارن، "Agrarverhaltnisse im Altertum"، *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, pp. 1-288; and "Die Sozialen Grunde des Untergangs der antiken Kultur", *ibid*. pp. 289-311.

[6] "Agrarverhältnisse im Altertum"، ص. ٤.

تجاريّة على نطاق واسع، وبتنمية اقتصاد نقديّ، إنما بلغت مستوى من النموّ الاقتصادي يضاهي النموّ الاقتصادي في أوربا في مرحلة مبكِّرة بعد القرون الوسطى. ويحوي تفسيره أو تعليله سقوط روما في الحقيقة قدراً كبيرًا من النقاط المشتركة مع الوصف المختصر الذي وضعه لهذه الأحداث ذاتها.[١]

يبدي عمل ويبر المبكِّر عن التاريخ الرومانيّ أيضاً وعياً لطبيعة العلاقة المعقّدة بين البُنى الاقتصاديّة وجوانب التنظيم الاجتماعي الأخرى، ولا سيما إيماناً بوجوب نبذ كل أشكال القدرية الاقتصاديّة الفجّة.[٢] والاستمراريّة واضحة بين هذه الكتابات التاريخيّة الأوليّة والدراسات التي نشرها ويبر بعدها مباشرة، والتي تتناول واجهتين مختلفتين للاقتصاد الألماني الحديث: الأولى تتضمن فحصاً لظروف الطبقة الفلاحيّة إلى الشرق من نهر الإلب Elbe، والأخرى تُعنى بعمليات رأس المال الماليّ في ألمانيا. تحلِّل كلتا هاتين الدراستين الأخيرتين جوانب طابَع التجارة الحديثة وتأثيراتها. وقد توصل ويبر في أثناء كتابتهما إلى عدد من الاستنتاجات تَبيّن أنها كانت ذات تأثير دائم في عمله، وتقود مباشرة إلى الموضوعات التي استكشفها في كتاب **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**.

كتب ويبر ما بين ١٨٩٤ و١٨٩٧ عدداً من المقالات التي تُعنى بعمليّات سوق الأوراق الماليّة (البورصة) وعلاقتها بتمويل رأس المال.[٣] شرع ويبر في معارضة مفهوم يرجع، في رأيه، إلى فهم ساذَج لخصائص وظيفة اقتصاد حديث، ويحكم على سوق الأوراق الماليّة بأنها ليست أكثر من "مؤامرة ضدّ المجتمع".[٤] والفكرة، بأن سوق الأوراق الماليّة ليست سوى وسيلة لجني الأرباح لأقليّة رأسماليّة، تهمل تماماً وظائف الوسيط التي تؤديها هذه المؤسسة في الاقتصاد. تزوِّد سوق الأوراق الماليّة رجل الأعمال بآليّة يستطيع بها، من خلال استعمال تخطيط عقلاني، أن يسهِّل تقدُّم مشروعه. ومن الخطأ الظنّ أن عمليات السوق الماليّة ليست سوى مضاربة غير مسؤولة. هذه الظاهرة الأخيرة قائمة طبعاً، لكن النتيجة الرئيسة لسوق الأوراق هي تنشيط السلوك العقلاني للسوق بدلاً من تهيئة الفرصة لصفقات المقامرة. ولكي يوضِّح وبير كيفيّة حصول هذا يذكر مثال صفقات الاعتماد. عندما تُعقد صفقة زمنيّة كتلك التي تتيح لرجل الأعمال أن يجري تبادلاً يستطيع فيه تنفيذ جانبه من الصفقة في زمن محدّد في المستقبل، تكون النتيجة اتساع مدى العمليّات التجاريّة الممكنة. لكن ويبر يشير إلى الصعوبات التي تعترض النظام السويّ لسوق الأوراق الماليّة التي تنشأ عن ازدياد الصفقات التجاريّة حجماً وعدداً في الاقتصاد الحديث. وبهذه الصورة يميل اتساع العمليات التجاريّة إلى تحييد السيطرة الأخلاقيّة الضروريّة لعمل الصفقات التبادليّة.

---

[1] تظهر أجزاء مفتاحيّة من وصف ماركس انحلالَ الإمبراطوريّة الرومانيّة في **الخطة** *Grundrisse*، التي لم تكن، طبعاً، متوافرة لويبر؛ قارن فوقه، صص ٢٧ ــ ٩، ومقالتي "ماركس، ويبر ونموّ الرأسماليّة"، *Sociology*، المجلد ٤، ١٩٧٠، صص. ٣٣٠ ــ ١.

[2] قارن أيضاً، "Zur Geschichte der Handelesgesellschaften" . ص. ٣٢٢.

[3] أكثر هذه المقالات عموميّة هي "Die Börse" في *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* صص. ٢٥٦ ــ ٣٢٢ قارن Reinhard Bendix **ماكس ويبر، لوحة ثقافيّة** (لندن، ١٩٦٦)، صص. ٢٣ ــ ٣٠.

[4] "Die Börse" , صص. ٢٥٦ ــ ٧.

حلّل ويبر نتائج انتشار علاقات السوق في سياق مختلف في دراسة مستفيضة للعمل الزراعي في ألمانيا الشرقيّة، ظهرت في ١٨٩٢.[1] كان نهر إلب Elbe يمثل، في بنية المشروع الزراعي في ألمانيا القرن التاسع عشر، خطاً فاصلاً مهماً. كان معظم المزارعين إلى الغرب من النهر فلاحين مستقلين؛ لكن في شرقي النهر كان النبلاء الإقطاعيون يحتفظون بممتلكات واسعة النطاق، وتحافظ من عدة نواحي على تنظيم شبه إقطاعي. وبهذه الصورة، كان العمال الزراعيون إلى الشرق من نهر الإلب يتألفون من نوعَين مختلفَين. من ناحية، كان أولئك المرتبطون بأرباب العمل بعقود سنويّة، ويعيشون في ظروف شبيهة بتلك التي كانت سائدة في الأزمنة القروَسطيّة؛ ومن ناحية أخرى، كان العمال المأجورون المستخدمون على أساس أجرة يوميّة، وكانت ظروف استخدامهم قريبة من ظروف البروليتاريا الصناعيّة. في هذه الظروف أصبحت أشكال علاقات العمل الحديثة والتقليديّة تتلاقى بصورة غير مستقرة تماماً، كما يلاحظ ويبر في كتابه. ويخلُص إلى القول إن العمال اليوميين (أو المياومين) متأكدون من أنهم سوف يحلون بالتدريج محل العمال المرتبطين *(Instleute)* أي الدائمين. ويبين ويبر أن هذه العمليّة تحوِّل البنية الشاملة للممتلكات؛ فبينما يكون فيها العمال المرتبطون غير مرتبطين بأرباب العمل بعلاقة اقتصاديّة فقط، بل مشتبكين فيها بمجموعة كاملة من روابط الحق والواجب، فإن العمال المياومين يُستخدمون فيها على أساس عَقد إيجار. والنتيجة هي أن الفريق الأخير ليس له صلات عضويّة بالنظام الاجتماعي الذي يعيش ضمنه العمال التقليديون؛ وإذن ترتبط مصالح العمال المياومين ارتباطاً تاماً تقريباً بتأمين أعلى أجرة ممكنة. تسفر الزراعة التجارية المتزايدة التي تنشِّط استخدام العمل المأجور إذن عن المزيد من الخلافات بين العمال ومستخدميهم (أرباب العمل).

على الرغم من هذا لا يؤدي إدخال الزراعة التجارية إلى تحسين في مستويات معيشة العمال، بل يميل بدلاً من ذلك إلى قهرهم.[2] يصف ويبر بقدر من التفصيل ظروف حياة العمال المياومين، مبيّناً أن قلة المنافع الثانويّة المفتوحة للعامل المتعاقد أو ضيق مداها يجعل في غالب الأحيان الوضع الاقتصادي الشامل للفريق السابق أسوأ من وضع الفريق الأخير. يمكن، أن تكون أجرة العامل المياوم هي العليا على المدى القصير، لكن على المدى البعيد، تنقلب هذه الحالة. ومع ذلك هناك، كما يشير ويبر، ميل بين العمال المتعاقدين إلى محاولة التهرب من وضع التبعيّة الذي يقتضيه التزامهم بعقد عمل سنوي. يمكن أن يشاهَد هذا البحث عن الاستقلال في نزعة العمال المتعاقدين إلى استبدال الحياة غير المضمونة التي يحياها العامل المياوم بحياتهم الآمنة. وفي رأي ويبر، لا يمكن تعليل هذا على أساس اقتصادي بحت، بل هو جزئياً نتيجة للبحث عن "الحريّة" الشخصيّة بالتحرّر من "علاقة التبعيّة الشخصيّة" مع ربّ العمل.[3] وبهذه الصورة سوف يتحمل العامل الذي يملك قطعة أرضه الخاصة أشد أنواع الحرمان، وأثقل الديون للمرابين لكي يحافظ على "استقلاله".

[1] *Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostel- bischen Deutschland (*Leipzig, 1892). قارن أيضاً "الرأسماليّة والمجتمع الريفي في ألمانيا"، في: **من ماكس ويبر**: **مقالات في علم الاجتماع**. صص. ٣٦٣ ـــ ٨٥.

[2] *Verhältnisse der Landarbeiter*. صص. ٧٧٤ وما بعدها.

[3] **المصدر ذاته**، صص. ٧٩٧ وما بعدها، تجب مقارنة كلام ويبر بآراء kautsky، كما وردت في: *Die Agrarfrage (*Stuttgart, 1899*)*.

و يمكن أن تكون "الحريّة" التي تُنال بهذه الصورة وهماً على الأغلب؛ لكن الأوهام من هذا القبيل، كما يخلُص إليه ويبر، أساسيّة لفهم النشاط الإنساني. لا يمكن، "بالخبز وحدَه"، فهمُ أفعال عمال المزرعة. الأفكار التي تقود سلوك العمال الزراعيين، وإن لم تكن "تعبيراً" عن المصالح الاقتصاديّة فقط ، لا تنجم من لا شيء. ترتبط هي بدورها بالتبدلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي عدّلت أشكال المجتمع والعمل في القرون الوسطى. قلما يمكن تعيين شبكة العلاقات التي تصل الأفكار والمصالح الاقتصاديّة على أساس اشتقاق سببي خطّيّ من "مستوى" إلى آخر. لكن ويبر هنا يضع نفسه بالدرجة الأولى ضد تاريخ الثقافة الذي يحلِّل النموّ التاريخي على أساس محتوى الأفكار: من الضروري دائماً فحص التأثير الذي يمكن أن تحدثه التبدلات عميقة الجذور الاجتماعيّة والاقتصاديّة في طبيعة القيم التي تحملها طبقة معيّنة أو مجتمع.[1]

يعني افتراض أن هذه الآراء نمت في فكر ويبر ضمن سياق المواجهة مع الماركسيّة فقط غضَّ النظر إلى حدٍّ كبير عن البيئة الثقافيّة التي كتب ويبر فيها. عندما ألّف ويبر أول كتبه، اتخذ نقطة انطلاقه من المشكلات المعاصرة التي كانت تهيمن على تيارات الفكر السائدة في الفقه والتاريخ الاقتصادي في ألمانيا. ويعكس اهتمام ويبر المبكِّر بروما تيارَ الجدل حول أسباب انهيار روما الاقتصادي. ويؤلِّف بحثه في العمال الزراعيين في ألمانيا الشرقيّة جزءاً من دراسة مستفيضة قام بها أعضاء **جمعية السياسة الاجتماعية** Verein für Sozialpolitik، وتولدت من الاهتمام بمشكلات ذات أهميّة سياسيّة عمليّة، وتناولت بالدرجة الأولى دور "الارستقراطيّة الإقطاعيّة *(*Junker*)* في المجتمع الألماني.[2] يصح القول، على الرغم من ذلك، أن الاستنتاجات التي يصل إليها ويبر في هذه الدراسات المبكِّرة وجَّهت بالتدريج أو بصورة متزايدة اهتماماته في دروب جلبته إلى علاقة مباشرة بالحقول التي كان ماركس يركِّز تفكره فيها: ولا سيما الخصائص النوعيّة للرأسماليّة الحديثة والظروف التي تتحكم في بروزها ونموّها.

أصول "الروح" الرأسماليّة

كتاب **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**، الذي نشره ويبر بصورة مقالتين طويلتين في ١٩٠٤ و١٩٠٥، يُعد علامة على محاولته الأولى لمواجهة لبعض هذه القضايا أو للتصدي لها على الصعيد العامّ.[3] بعض الجوانب الرئيسة لمجموعة الأخلاق التي تلفت انتباه ويبر في الكتاب وردت أصلاً في دراسته العمالَ

---

[1] قارن، ".Sozialen Gründe des Untergangs der antiken kultur", pp. 291

[2] قارن، Dieter Lindenlaub: *Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik (*Wiesbaden, 1967*)*. انظر أيضاً تحته صص. ١٩٠ ــ ١ وما بعدها للإطلاع على تقدير ويبر السياسي لألمانيا في ١٨٩٥، كما عبر عنه في محاضرته الافتتاحيّة في Freiburg.

[3] ظهر كتاب **الأخلاق البروتستانتيّة** أول الأمر في *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 20 & 21 ، وأعيدت طباعته كمقدمة *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tubingen, 1920-1). في هذه النسخة الأخيرة يجري ويبر بعض المراجعات، ويضيف تعليقات على بعض الانتقادات الواردة في الأدبيات التي سببها أول ظهور للكتاب. قارن مقالته، "*Antikritisches Schlusswort zum Geist des kapitalismus*" in *the Archiv*, vol. 31, 1910, PP. 554-99. وقد ورد وصف للمناظرة مع Rachfahl في J.A. Prades، **علم اجتماع الدين عند ماكس ويبر** (لوفان،١٩٦٩). صص. ٨٧ ــ ٩٥.

الزراعيين. التباين بين ظروف حياة العمال المياومين والمتعاقدين وتوقعاتهم هو تباين في غالبه بين القبول بأنماط التبجيل والسيادة التقليديّة من جهة، وموقف من الفرديّة الاقتصاديّة من جهة أخرى. لكن ليس هذا الموقف الأخير، بصورة واضحة، مجرد نتيجة للظروف الاقتصاديّة للعمال المياومين، بل يمثِّل جانباً من الأخلاق التي تساعد هي ذاتها في تحطيم البُنية التقليديّة للعقارات الأرضيّة.

يفتتح ويبر **الأخلاق البروتستانتيّة** بطرح حقيقة إحصائيّة للتعليل: حقيقة كون زعماء الأعمال وأصحاب رأس المال في أوربا الحديثة، هم والدرجات العليا من العمال المهرة، وحتى أكثر من ذلك الموظفون الأكثر تدريباً تقنياً وتجارياً في المشروعات الحديثة، كلهم بصورة غالبة من البروتستانتيين.[1] ليست هذه مجرد حقيقة معاصرة بل هي أيضاً حقيقة تاريخيّة: إذا عدنا بهذه الظاهرة إلى الوراء يمكن إثبات أن بعض المراكز الأولى للنموّ الرأسمالي في الجزء الأول من القرن السادس عشر كانت على الغالب بروتستانتيّة. والتعليل الممكن لهذه الظاهرة ميسور: وهو أن التخلي عن المذهب الاقتصادي التقليدي الذي حدث في هذه المراكز أنتج تحرُّرًا من التقليد بصورة عامّة، ومن المؤسسات الدينيّة بشكلها القديم بصورة خاصّة. لكن هذا التعليل لا يصمد لدى التدقيق عن كثَب. فقد يكون من الخطأ التامّ أن نعُدّ **حركة الإصلاح** *Reformation* هَرَباً من سيطرة الكنيسة. الحقيقة أن إشراف الكنيسة الكاثوليكيّة على الحياة اليوميّة كان ضعيفاً: تضمن الانتقال إلى البروتستانتيّة قبولاً بدرجة من تنظيم السلوك أعلى جداً من تلك التي كانت مطلوبة من الكاثوليكيّة. يتبنى المذهب البروتستانتي موقفاً حازماً من الاسترخاء والاستمتاع ــ تبدو هذه الظاهرة بشكل خاص في المذهب الكالفيني. يمكن أن نخلُص إذن إلى وجوب النظر إلى طابَع العقائد البروتستانتيّة النوعيّ إذا كان علينا تعليل العلاقة بين البروتستانتيّة والعقلانيّة الاقتصاديّة.

الجديد في تعليل ويبر لم يكن طبعاً في قوله بوجود صلة بين حركة الإصلاح والرأسماليّة الحديثة. كان من المفترض من جانب كتّاب كثيرين أن صلة من هذا القبيل موجودة قبل ظهور ويبر. وبهذه الصورة كان التعليل الذي تختص به الماركسيّة والناجم بالدرجة الأولى من كتابات أنجلز، يرى أن البروتستانتيّة انعكاس عقائدي للتبدلات الاقتصاديّة التي تسبَّب في حدوثها نموّ الرأسماليّة المبكِّر.[2] إن كتاب ويبر، **الأخلاق البروتستانتيّة**، إذ لا يقبل بأن يكون هذا رأياً مناسباً، يبدأ بمعالجة شذوذ في الظاهر، يكوِّن تعرُّفه وتعليله أصالة الكتاب الحقيقيّة. من الأمور المعتادة أن أولئك الذين ترتبط حياتهم بالنشاط الاقتصادي والسعي إلى الربح يكونون إما غير مبالين بالدِّين أو معادين له حقاً، لأنه بينما تكون أفعالهم موجهة نحو "العالم المادّيّ" يكون اهتمام الدين بالعالم "اللامادّي". لكن البروتستانتيّة، بدلاً من إرخاء سيطرة الكنيسة على النشاطات اليوميّة، طالبت المؤمنين المنتسبين إليها بانضباط أكثر تشدُّداً من الكاثوليكيّة، فأدخلت بهذه الصورة عاملاً دينيّاً في جميع ميادين حياة المؤمنين. بين المذهب البروتستانتي والرأسماليّة الحديثة علاقة بصورة واضحة لا يمكن تعليلها كلياً برؤية البروتستانتيّة "نتيجة" للرأسماليّة؛ لكن طابَع المعتقدات وتشريعات السلوك البروتستانتيّة مختلف تماماً عن ذاك الذي يمكن أن نتوقع منه للوهلة الأولى تشجيع النشاط الاقتصاديّ.

---

[1] **الأخلاق البروتستانتيّة**، ص. ٣٥.

[2] قارن بعده، صص. ١٨٩ ــ ٩٠ و ٢١٠ ــ ١١.

يتطلب توضيح هذا الشذوذ ليس فقط تحليلاً للمعتقدات البروتستانتيّة وتقويم تأثيرها في أفعال أتباعها، بل تعيين خصائص الرأسماليّة الغربيّة الحديثة الخاصّة أيضاً كشكل للنشاط الاقتصادي. لا تختلف البروتستانتيّة وحدها في بعض النواحي المهمة عن الشكل الديني الذي سبقها، بل تبدي الرأسماليّة الحديثة كذلك خصائص أساسيّة تفصلها عن أنواع سابقة من النشاط الاقتصادي. إن مختلف أشكال الرأسماليّة الأخرى التي يميِّزها ويبر توجد كلها ضمن مجتمعات تتميّز "بالمذهب التقليديّ الاقتصاديّ". المواقف من العمل التي يتميز بها المذهب التقليدي موضَّحة بصورة مسهَبة بوساطة خبرة أرباب العمل الرأسماليين المحدَثين الذين حاولوا إدخال طرائق إنتاجيّة معاصرة في المجتمعات التي لم تكن تعرفها من قبل. إذا أدخل ربُّ العمل، المهتم بضمان أعلى درجة ممكنة من الجهد، تسعيرة للقطعة يستطيع بها العمال زيادة مكاسبهم أكثر مما اعتادوا أن يحصلوا عليه، فإن النتيجة في غالب الأحيان هي أن كميّة العمل الذي يُنجَز تَتناقص بدلاً من العكس. لأن العامل التقليدي لا يفكر على أساس زيادة أجرته اليوميّة، بل يفكِّر فقط بكميّة العمل التي يجب عليه إنجازها لكي يكسِب ما يلبّي حاجته الاعتياديّة. "المرء لا يريد بطبعه المزيد من الكسب، بل مجردَ العيش كما يعيش وكما اعتاد أن يعيش، و كسبَ ما هو لازم ليعيش بهذه الصورة".[١]

ليس المذهب التقليدي غير قابل إطلاقاً للتوافق مع الجشع إلى الثروة، "كان الحزم المطلق والواعي في الكسب ذا صلة مباشرة في الغالب مع أدق توافق مع التقاليد.[٢] يُعثَر على البخل الأناني في كل المجتمعات. وهو في الواقع من خصائص المجتمع ما قبل الرأسمالي أكثر من المجتمع الرأسمالي. وبهذه الصورة تواجدت "رأسماليّة المغامرين"، على سبيل المثال، التي انطوت على السعي إلى الربح من خلال الفتوحات العسكريّة أو القرصنة في جميع فترات التاريخ. لكن هذا يختلف جداً عن الرأسماليّة الحديثة، التي تأسست لا على السعي اللاأخلاقي إلى الربح الشخصي، لكن على الالتزام المنضبط بالعمل كواجب. يميِّز ويبر الملامح الرئيسة "لروح" الرأسماليّة الحديثة كما يلي:

كسب المزيد والمزيد من النقود مجتمعاً مع التجنب الحازم لكل مُتعة عفويّة... يُنظر إليه بصورة صادقة كهدف في ذاته إلى درجة أنه إزاء سعادة الفرد المخصوص أو فائدة النقود له، يبدو برمته شيئاً متعالياً ولامعقولاً. يسيطر الكسب على الإنسان كهدف لحياته؛ لم يعد الكسب وسيلة لهدف إرضاء حاجاته الماديّة. هذا الانقلاب الخالي من المعنى تماماً، من وجهة نظر غير منحازة، على ما قد نسميه الوضع "الطبيعي"، هو بشكل واضح مبدأ قائد للرأسماليّة مثلما هو تماماً غريب على كل الشعوب التي لا تخضع لتأثير الرأسماليّة.[٣]

تتميز روح الرأسماليّة الحديثة، إذن، بجمع فريد بين الانصراف الكلي إلى جمع الثروة من خلال نشاط اقتصادي مشروع، وتجنُّب استخدام هذا الدخل للمتعة الشخصيّة. وهذا راسخ في الاعتقاد بقيمة الإنجاز الناجع في مهنة مختارة كواجب وفضيلة.

ليست النظرة التقليديّة، كما يؤكد ويبر، غيرَ متوافقة برمتها مع الأشكال الحديثة للمشروع الاقتصادي. فكثير من الأعمال الصغيرة، على سبيل المثال، كانت تدار وفق أساليب من العمل ثابتة تقليدياً، ووفق أسعار تبادل وربح تقليديّة، إلخ.، و"الآن، في بعض الأحيان"، كما يقول ويبر، "قد تحطّم هذا التمهُّل أو الفراغ

---

[1] **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**، ص. ٦٠.

[2] **الأخلاق البروتستانتيّة**، ص. ٥٨.

[3] **الأخلاق البروتستانتيّة**، ص. ٥٣.

فجأة...".[1] وكان هذا يحصل في الغالب من دون حدوث أي تبدل تقني ضمن المشروع. وكان الذي يحدث حيث يعاد بناء مشاريع من هذا القبيل، هو إعادة تنظيم للإنتاج تنظيمًا عقلانيّاً موجَّهًا نحو زيادة الفعاليّة الإنتاجيّة. لا يمكن، في معظم الحالات، تعليل تغيير من هذا القبيل بتدفق رأس المال المفاجىء في الصناعة المعنيّة. وهو، بدلاً من ذلك، نتيجة إدخال روح مشروعات المقاولي (أرباب الأعمال) الجديدة ــ الروح الرأسماليّة. لهذا فالخصيصة السائدة التي تميز الاقتصاد الرأسمالي الحديث هي أنه:

مُعَقلن على أسلس حساب دقيق موجَّه بتدبُّر وتبصُّر وحذَر نحو النجاح الاقتصادي الذي يُطلب بصورة حادّة مقابل حياة الكفاف الخاصة بالفلاح، وتقليديّة الحرفي عضو النقابة ورأسماليّة المغامرين الموجَّهة إلى انتهاز الفرص السياسيّة والمضاربة اللامعقولة.[2]

لا يمكن استنتاج روح الرأسماليّة فقط من نموّ العقلانيّة برمتها في المجتمع الغربي. تنزع الطريقة من هذا القبيل لتحليل المشكلة إلى افتراض نموّ تدريجي خطيّ للعقلانيّة: والحقيقة أن عقلنة مختلف المؤسسات في المجتمعات الغربيّة تبيّن توزيعاً غير متساو. فتلك البلدان، على سبيل المثال، التي تقدمت فيها عقلنة الاقتصاد أكثر، هي متخلفة، من حيثُ درجةُ عقلنة القانون، بالمقارنة مع بعض الدول الأكثر تخلفاً اقتصادياً. (إنجلترا هي هنا المثال الأبرز) العقلنة ظاهرة معقّدة، تتخذ أشكالاً ملموسة كثيرة، وتنمو نموّاً متنوّعاً في مختلف ميادين الحياة الاجتماعيّة. ولا يهتم كتاب **الأخلاق البروتستانتيّة** إلا باكتشاف من كان طفلَه الفكريَّ (من أين وُلد) ذاك الشكلُ الملموس من الفكر العقلانيّ أو المنطقيّ، الذي نجمت منه فكرة المهنة والإخلاص للعمل في المهنة...".[3]

يبيِّن ويبر أن مفهوم "المهنة" لم يظهر إلى الوجود إلا في عهد **الإصلاح**. لا يُعثر عليه ولا يُعثر على أي مرادف له لا في الكاثوليكيّة ولا في الأزمنة القديمة. تتبع أهميّة فكرة **المهنة** *Calling* والأسلوب الذي تُستخدَم به في المعتقدات البروتستانتيّة من أنها تفيد في جلب الشؤون الدنيويّة في الحياة اليوميّة ووضعها تحت تأثير دينيّ شامل. تتكون مهنة الفرد من قيامه بواجبه نحو الله من خلال السلوك الأخلاقي في حياته اليوميّة. وهذا يفرض على البروتستانتيّة تأكيدَ الابتعاد عن المثَل الأعلى للكاثوليكيّة، وهو عزلة الرهينة مع نبذها ما هو زائل، والانصرافَ إلى المساعي الدنيويّة.

تأثير البروتستانتيّة الزهديّة

لكن لا يمكن أن تُعَدّ اللوثيريّة المصدرَ الرئيس لروح الرأسماليّة. لعب **الإصلاح** دوراً أساسيّاً في إدخال فكرة المهنة، ومن ثَمّ في وضع واجب السعي في النشاطات الدنيويّة في بؤرة الاهتمام. لكن بقي مفهوم لوثر للمهنة

---

[1] **المصدر ذاته**، ص. ٦٧.

[2] **الأخلاق البروتستانتية**، ص. ٧٦.

[3] **الأخلاق البروتستانتيّة**، ص. ٧٨.

تقليدياً تماماً من بعض النواحي.[١] وكانت معالجة المفهوم بمزيد من التفصيل من مَهَمّة المذاهب البروتستانتيّة المتأخِّرة التي تؤلّف مختلف فروع ما يدعوه ويبر "البروتستانتيّة الزاهدة".

يميز ويبر أربعة تيارات رئيسة للبروتستانتيّة الزاهدة: الكالفينيّة، والميثوديّة (تيار جون وزلي) *Methodism* والورعيّة (التقويّة)، *Pietism*، والمعمدانية *Baptism*. كانت هذه الفروع ذات علاقة طبعاً أحدها بالآخر، ولا يمكن الفصل بينها دائماً بصورة واضحة.[٢] ولا تُعنى معالجة ويبر المذهب البروتستانتي الزهدي بوصف تاريخيّ شامل لمعتقداتهم، لكن بتلك العناصر فقط في معتقداتهم التي لها أعظم التأثير في سلوك الفرد العملي في نشاطه الاقتصادي. وينصبّ أهم جزء من التحليل على الكالفينيّة: لكن ليس على مذاهب كالفن فقط كما تُفهم في العادة، بل بدلاً من ذلك على تلك المذاهب المجسَّدة في تعاليم أنصار الكالفينيّة نحو نهاية القرن السادس عشر وفي القرن السابع عشر.

بعد وضع هذه القيود يمضي ويبر لتمييز ثلاثة ركائز أساسيّة على أنها الأهم في الكالفينيّة. أولاً، مذهب أن الكون خُلق لتعظيم مجد الربّ الأعظم، وأن الكون لا معنى له سوى بالنسبة لأغراض الربّ. لا يوجد الرب من أجل الناس، لكن يوجد الناس في سبيل الرب؛[٣] ثانياً، مبدأ أن دوافع الربّ الجبّار خارج فهم البشر. لا يستطيع الناس معرفة سوى الأجزاء الصغيرة من الحقيقة الإلهيّة التي يرغب الربّ في كشفها لهم. ثالثاً: الاعتقاد بالمقدَّر سلَفاً: لم يقع الخيار إلا على عدد قليل من الناس لإنجاز اللطف الأبدي. وهذا شيء مفروغ منه ولا مفرّ منه منذ لحظة الخلق الأولى؛ لا يتأثر بأفعال البشر، لأن الافتراض بأنه يتأثر بها يعني تصور أن أفعال البشر يمكن أن تؤثر في القضاء الإلهيّ.

يحتج ويبر بأن نتيجة هذا المذهب للمؤمن لا بد أنها كانت إحدى "العُزلات الداخليّة غير المسبوقة". "لما كان الخلاص الأبدي أهم اهتمام حاسم في حياة إنسان عصر الإصلاح، فقد كان مضطراً إلى السير في طريقه وحيداً لملاقاة مصير رُسم له منذ الأزل".[٤] كان كل إنسان في هذه الناحية الخطيرة وحيداً؛ لم يكن أحد، لا رجل دين ولا إنسان اعتياديّ، قادرًا على الشفاعة عند الله من أجل الحصول على خلاصه. هذا النفي لإمكان الخلاص عن طريق الكنيسة والطقوس المقدّسة هو، في نظر ويبر، أعظم فرق حاسم يفصل الكالفينيّة عن كل من اللوثريّة والكاثوليكيّة. وبهذه الصورة جلبت الكالفينيّة نتيجة نهائيّة لعمليّة تاريخيّة عظيمة يدرسها ويبر في مكان آخر بالتفصيل: عمليّة "زوال الإكتراث" بأهمية العالَم بصورة تدريجيّة *disenchantment*. *(Entzauberung)* [٥]

لم يكن هناك انعدام وسيلة سحريّة فقط للحصول على لطف الربّ، *grace*، لأولئك الذين قرر الربّ أن يحرمهم منه، لم تكن هناك أية وسيلة مهما كانت. هذه العزلة الداخليّة للفرد تحوي، مجتمعةً مع مذهب الربّ

---

[1] **الأخلاق البروتستانتيّة**، ص. ٨٥. إن جانباً مهماً من اهتمام ويبر هو إثبات التعارض بين اللوثيريّة والكالفينيّة بدلاً من إثباته بين الكاثوليكيّة والكالفينيّة فقط.

[2] يقول ويبر، كانت الميثوديّة والورعيّة *Pietism* كلتاهما حركتين مشتقتين، بينما "تمثل المذاهب المعمدانيّة مصدراً مستقلاً للزهد البروتستانتي إلى جانب الكالفينيّة". **الأخلاق البروتستانتيّة**. ص. ١٤٤.

[3] **الأخلاق البروتستانتيّة**، صص. ١٠٢ ــ ٣.

[4] **الأخلاق البروتستانتيّة**، ص. ١٠٤.

[5] انظر بعده، صص. ٢١٤ ــ ٦.

المتعالي المطلق ومذهب فساد كل ما يتصل بالجسد ... سببَ الموقف السلبي الصفَوي (البيوريتاني *Puritanism*) إزاء كل العناصر الحسيّة والانفعاليّة في الثقافة وفي الدين، لأنها لا فائدة منها من أجل الخلاص، ولأنها تشجِّع الأوهام العاطفيّة والوساوس الوثنيّة. وتقدم العزلةُ الداخلية بهذه الصورة الأساسَ للعداء الأساسي للثقافة الحسيّة من كل نوع.[١]

الجهد الهائل الذي كان هذا يعرِّض الكالفيني له واضح. والسؤال الحاسم الذي لا بد أن كل مؤمن شعر في آخر المطاف أن عليه أن يطرحه على نفسه ــ هل أنا أحد المختارين؟ ــ لم يكن من الممكن الإجابة عنه. لم يكن هذا السؤال ليمثل بالنسبة لكالفن نفسه أيّ مصدر للقلق. كان يعتقد أنه مختار من قبل الربّ لحمل رسالة ربّانية، لهذا كان واثقاً من خلاصه. لكن لم يكن أي يقين من هذا القبيل ممكناً لأتباعه. ونجم عن ذلك أن مذهب كالفن، القاضي بعدم وجود أيّة فروق خارجيّة بين المختارين والمحكوم عليهم بنار جهنم، لم يلبث أن أصبح تحت الضغط على مستوى العناية الرعويّة بالوعظ والإرشاد الديني. وقد طلع جوابان بهذا الخصوص، أولاً، أن على الفرد أن يعتقد أن من الواجب أن يعُد نفسَه أحدَ المختارين: أيّة شكوك في حتميّة الاختيار دليل على الإيمان الناقص، ومن ثَمّ على الحرمان من اللطف. ثانياً، أن "النشاط الدنيوي المكثّف"، هو أنسب وسيلة لتنمية هذه الثقة بالنفس الضروريّة والحفاظ عليها. وبهذه الصورة أصبحت "الأعمال الجيدة" تُعَدُّ "علامة" للاختيار ــ ليست بأيّة صورة طريقة **لبلوغ** الخلاص بل، بدلاً من ذلك، لإزالة الشكوك في الخلاص.

يوَضِّح ويبر هذا بالرجوع إلى كتابات البيوريتاني الإنجليزي، ريشار باكستر. يحذِّر باكستر من إغراءات الثروة، لكن هذا التحذير، في رأي ويبر، موجَّه فقط إلى استخدام الثروة في سبيل طريقة في الحياة يغلب عليها الرخاء والبطالة. البطالة وتزجية الوقت هما في مقدمة الآثام. هذا المذهب 'لا ينسجم مع قول فرانكلن، "الوقت نقد"، لكن الاقتراح يصدق إلى درجة معيَّنة بالمعنى الروحي. إن له قيمة لا نهاية لها لأن كل ساعة تضيع إنما تضيع من العمل لمجد الربّ.'[٢] تفرض الكالفينيّة على المؤمنين بها حياة منسجمة ومستمرة من الانضباط، فتقضي بهذه الصورة على إمكان الندم والتكفير عن الإثم الذي يجعله كرسيّ الاعتراف الكاثوليكي ممكناً. إن هذا الأخير يبيح فعلاً موقفاً عشوائيًّا من الحياة، لأن المؤمن يستطيع الاعتماد على معرفة أن تدخُّل رجل الدين يمكن أن ينجّي من مغبّات الزلّة الأخلاقيّة.

وهكذا يُعْزَى أعلى تقدير أخلاقيّ إيجابي للعمل في العالم الماديّ، بالنسبة للمؤمن بالكالفينيّة. ولا يزوِّد امتلاك الثروات الإنسانَ بأي إعفاء من الأمر الإلهي بالعمل بصورة مخلصة في مهنته. يزيد مفهوم المهنة البيوريتاني، على خلاف المفهوم اللوثري، من قيمة واجب الفرد أن يتناول مهنته بأسلوب منهجيّ بوصفها أداة الله. لا يُستهجَن جمع الثروة إلا إذا بلغ درجة تشكِّل استهواء أو إغراء بترف البطالة؛ عندما يكون كسب المرء المنفعةَ الماديّة من خلال السعي الزاهد في المهنة الذي يتطلبه الواجب، فالمفهوم البيوريتاني لا يبيح الكسب حسب، بل يوصي به في الحقيقة. "الرغبة في الفقر هي ، كما كان يقال غالباً، مثْل الرغبة في المرَض؛ لا تسرُّ كتمجيد للأعمال وتُحِطّ من مجد الربّ".[٣]

---

[1] **الأخلاق البروتستانتيّة**، ص. ١٠٥.

[2] **الأخلاق البروتستانتيّة**، ص. ١٥٨.

[3] **الأخلاق البروتستانتيّة**، ص. ١٦٣.

من المهمّ جدّاً لتحليل ويبر أن هذه الخصائص ليست نتائج "منطقيّة" بل نتائج "سيكولوجيّة" لمذهب القضاء والقدر الذي صاغه كالفن. وتتبع هذه التطورات اللاحقة في المذهب الصفوي (البيوريتاني) من العزلة الشديدة التي خبرها المؤمنون وأشكال القلق التي أدّت إليها. ليس الاعتقاد بالقضاء والقدر مقتصراً على الكالفينيّة، وتختلف عواقبه للفعل البشري بحسب المعتقدات الأخرى التي يرتبط بها، وبالسياق الاجتماعي الذي يحدث فيه. فالعقيدة الإسلاميّة، مثلاً، أنتجت بالقضاء والقدر لا زهدَ الكالفينيّة الدنيويّ، بل "نكراناً تاماً للذات في سبيل تنفيذ أمر دينيّ بحرب مقدَّسة لغزو العالم".[1]

لا بد إذن من البحث عن أصول روح الرأسماليّة في تلك الأخلاق الدينيّة التي كان نموّها الأعظم، على وجه الدقة، في الكالفينيّة. يمكن إلى هذه الأخلاق إرجاع الصفات الفريدة التي تتميز بها مواقف النشاط الرأسماليّ الحديث عن الطابَع الأخلاقي لمعظم أشكال كسب رأس المال السابقة. "إحدى الخصائص التي لا تنفصل عن الروح الرأسماليّة الحديثة، وليس هذا حسب، ولكن عن الثقافة الحديثة: وُلد سلوك الحياة العقلاني على أساس فكرة المهنة من روح الزهد المسيحيّ ـــ وهذا ما سعى هذا العرض لإثباته".[2] تحوي الأنواع الأخرى من الزهد البروتستانتي، على العموم، انضباطاً شديداً أقل من الكالفينيّة، التي يتحدث ويبر عنها بالقول إنها تملك "تماسُكاً من حديد". لكن ويبر يرى أن من الممكن أن توجد علاقة تاريخيّة، في أصل الروح الرأسماليّة، بين أشكال البروتستانتيّة الزهديّة والطبقات الاجتماعيّة على الأصعدة المختلفة في الاقتصاد الرأسمالي. المذهب التقَويّ، الورعيّ *Pietism*، على سبيل المثال، الذي كان ينزع إلى التبشير، لا بطاقة دائمة للكالفينيّة، بل بموقف التواضع وإنكار الذات، ربما كان أكثر انتشاراً بين المستخدَمين في صفوف النظام الصناعي الدنيا، بينما يُحتمل أن تكون الكالفينيّة ذات تأثير مباشر أقوى بين أفراد طبقة رجال الأعمال (المقاولين).[3]

أصبح الذي كان انسجاماً مع الهَدْي الديني بالنسبة للبيوريتاني ، انسجاماً ميكانيكيّاً يصورة متزايدة مع المتطلبات التنظيميّة والاقتصاديّة للإنتاج الصناعي بالنسبة لعالَم الرأسماليّة المعاصرة على جميع مستويات تراتبيّة تقسيم العمل. يُعنى ويبر بنفي القول إن الأخلاق البيوريتانيّة عنصر ضروري لعمل الرأسماليّة الحديثة بعد قيامها على نطاقٍ واسع. على النقيض، النتيجة النوعيّة للأخلاق البروتستانتيّة هي: بينما كان البيوريتاني يختار بحريّة العملَ في مهنة بدافع من إيمانه الديني، صار الطابَع المتخصِّص لتقسيم العمل يجبر الإنسانَ الحديث على فعل هذا.[4]

لما تولّى المذهب الزهدي إعادة تشكيل العالَم، وفَهْمَ ذاته في العالَم، صار للسلع الخارجيّة في هذا العالَمَ تأثير متزايد في حيوات الناس وغير قابل للتبديل في النهايةَ كما لم يحدث في أية فترة سابقة في التاريخ.

---

[1] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، ص. ٥٧٣.

[2] **الأخلاق البروتستانتيّة**، ص. ١٨٠.

[3] **الأخلاق البروتستانتيّة**، ص. ١٣٩.

[4] " Der Puritaner Wollte Berufsmensech sein-wir müssen es sein *(Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie)* , (vol 1, p. 203)". يلح ويبر على أن التأكيد البيوريتاني على أهميّة مهنة ثابتة قد قدَّم في البداية موثوقيّة لتقسيم العمل المتخصص (**الأشكال البدائيّة للحياة الدينيّة**، ص. ١٦٣). قارن أيضاً، مناقشة ويبر، "تقهقر العقليّة الكنسيّة" في الأعمال التجاريّة الأمريكيّة، في "**المذاهب البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**"، في: *From Max Weber: Essays in Sociologie*, pp. 302-22.

واليوم هرَبَت روح المذهب ــ من يدري أن هذا ليس نهائياً ــ من القفص (*Gehäuse*). لكن الرأسماليّة المنتصرة لا تحتاج، في أيّة حال، هذا الدعمَ ما دامت تقوم على أسس ميكانيكيّة،... تحوم فكرة الواجب في مهنة المرء حولنا في حياتنا مثل شبح المعتقدات الدينيّة الميْتة.[١]

يقصد وبير من كتاب **الأخلاق البروتستانتيّة** أن يكون عملاً برمجيًّا: إنه استكشاف مبدئي لمجموعة معقَّدة من القضايا. وادعاءاته عن مدى تطبيقه متواضعة ومحدودة. الإنجاز الرئيس للكتاب، في نظر ويبر،[٢] هو أنه يبين أن الفعّاليّة الأخلاقيّة لروح الرأسماليّة نتيجة غير مقصودة لأخلاق كالفن الدينيّة، ولمفهوم المهنة الدنيويّة، بصورة أعمّ، الذي انفصلت فيه البروتستانتيّة عن المَثَل الأعلى للرهبنة الكاثوليكيّة. لكن البروتستانتيّة الزهديّة مع ذلك جزئياً مجرد تجمّع نزعات تمتد في أعماق تاريخ المسيحيّة برمته. وكان للمذهب الزهدي الكاثوليكي طابَع عقلانيّ من قبلُ، وهناك خطّ مباشر من النموّ من حياة الرهبنة إلى مُثُل البيوريتانيّة العُليا. وكانت النتيجة الرئيسة لحركة الإصلاح الديني، وللتاريخ اللاحق للمذاهب البروتستانتيّة، نقلَ هذا من الدير إلى عالَم اليوم.

يبرهن كتاب **الأخلاق البروتستانتيّة** على وجود "قرابة اختيارية" بين الكالفينيّة، أو بصورة أدق، بين بعض أنواع المعتقدات الكالفينيّة، والأخلاق الاقتصاديّة للنشاط الرأسمالي الحديث. والجانب المميز للكتاب هو أنه يسعى إلى إثبات أن عَقَلَنَة الحياة الاقتصاديّة التي تتميز بها الرأسماليّة الحديثة ذات صلة بالتزامات -قيْمة **لاعقلانيّة** *irrational*. وهذه مَهَمّة تسبق تقويم العلاقات السببيّة، لكنها ليست في ذاتها كافية لعزل الأسباب.[٣] ويقول ويبر بصراحة إنه من أجل إنجاز هذا، لا بد من تنفيذ مَهَمّتين كبيرتين: أولاً، تحليل أصول المذهب العقلاني وانتشاره في ميادين أخرى إلى جانب الميادين الاقتصاديّة (مثلاً، في السياسة والقانون والعلوم والفنون)؛ وثانياً؛ تحرّي الصور التي تأثر بها مذهب الزهد البروتستانتي ذاته بالقوى الاقتصاديّة والاجتماعيّة. وبير واضح مع ذلك في تأكيد أن المادة التي حللها في **الأخلاق البروتستانتيّة** تحوي بصورة مناسبة "مذهب الماديّة التاريخيّة الساذَج" الذي تُعدّ، بناء عليه، أفكار كتلك التي تتضمنها المعتقدات الكالفينيّة "انعكاساتٍ" فقط لظروف اقتصاديّة.[٤] يؤكد ويبر أن "علينا أن نحرر أنفسنا من الرأي بأن المرء يستطيع استنتاج حركة الإصلاح، كتطور تاريخي ضروري، من التبدلات الاقتصاديّة.[٥] لكن ويبر لا يحاول استبدال أيّة "نظريّة" بديلة بمفهوم الماديّة التاريخيّة الذي يرفضه: والحقيقة أن نظريّة من هذا القبيل مستحيلة، كما يسعى ويبر لإثبات استحالتها في مقالاته المنهجيّة التي كتب معظمها في الفترة ذاتها التي ألَّف فيها **الأخلاق البروتستانتيّة**.

---

[1] **الأخلاق البروتستانتيّة**، صص. ١٨١ ــ ٢.

[2] قارن،*"Antikritisches Schlusswort"* صص. ٥٥٦ ــ ٧.

[3] **الأخلاق البروتستانتيّة**،ص. ٥٤، صص. ٩٠ ــ ٩١، ص١٨٣.

[4] **المصدر ذاته**، ص. ٥٥.

[5] **المصدر ذاته**، ص. ٩٠ ــ ٩١.

١٠. مقالات ويبر المنهجيّة

يخلُص كتاب **الأخلاق البروتستانتيّة** إلى دعوة لرفض كلٍّ من تفسير التاريخ المادّي والمثاليّ كمخطَّطَين نظريّين شاملين. يقول ويبر: إن كلاً منهما، إذا لم ينفع في التحضير، بل كنتيجة للتحريّ، ينجز القدر القليل ذاته في مصلحة الحقيقة التاريخيّة.[١] تتناول كتابات ويبر المنهجيّة هذا الموقف بصورة عميقة جدّاً.[٢]

لكن أصل نشأة مقالات ويبر المنهجيّة معقّد، ويجب وضعه أيّضاً في إطار الخلاف الذي كان سائداً عندئذ حول العلاقة بين العلوم الطبيعيّة والعلوم "الإنسانيّة" أو الاجتماعيّة. بينما كان دركهايم يملك قدراً كبيراً من تقليد المذهب الوضعيّ الذي يرجع إلى ما قبل كومْتْ Comte، لم يكن في الفكر الاجتماعي الألماني أيّ تقليد يمكن مقارنته به بصورة مباشرة. كان الجدل المطوّل والمعقّد الذي ظهر في ألمانيا حول وضع علوم الإنسان يستكشف بهذه الصورة قضايا بقيت إلى حدّ كبير نائمة أو راكدة في التاريخ الفرنسيّ والفلسفة الاجتماعيّة. يرفض ويبر بالمشاركة مع معظم معاصريه في ألمانيا رفضاً صريحاً فكرة كومْتْ بأن العلوم مرتّبة بصورة تراتبيّة تجريبيّة ومنطقيّة، يعتمد فيها كل علم على الظهور التاريخي السابق له في التراتبيّة. في هذا الشكل من التفكير الوضعيّ التقليديّ يعالَج العلم الاجتماعيّ كما لو كان يحوي فقط توسيع الافتراضات المسبّقة والطرائق الخاصّة بعلم الطبيعة لدراسة الكائنات البشريّة. لكن ويبر، إذ ينبذ هذا المفهوم لا يتّبع كليّاً مفاهيم مؤلفين من أمثال Ricket وWindelband التي تعترف بنظامين للعلوم مختلفين بصورة أساسيّة، "الطبيعيّة" و"الثقافيّة" أو بالتباين الحاسم بين "علم التشريع *nomothetic*" و"علم الفرد *ideographic*". يتبنى ويبر التمييز الذي رسمه هذان الكاتبان بين منطق الأقوال المنطوية على تعميمات وتفسير الأشياء الفريدة، لكنه يطبق هذا الفرق بصورة مختلفة.

الذاتيّة والموضوعيّة

ينطوي انتقاد ويبر كلاً من Roscher وKnies، في أولى مقالاته المنهجيّة، على أن التمييز المفترض بين العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة يمكن استغلاله لدعم مذهب حدْسيّ مغلوط.[٣] تَستخدم كتابات Roscher، على

---

[1] **الأخلاق البروتستانتيّة**، ص. ١٨٣ للإطلاع على عرض للخلفيّة الخاصّة، ولا سيما للمذهب المثاليّ، قارن، Alexander von Schelting*: Max Weber Wissenschaftslehre (*Tübingen*, 1934) pp. 178-247.*

[2] لا تمثل مقالات ويبر المنهجيّة سوى معالجة جزئيّة لمشكلات كان ينوي معالجتها بإسهاب أكبر. انظر ماريان ويبر: **قصة حياة ماكس ويبر**. *Max Weber ein Lebensbild* (Heidelberg 1950), pp. 347-8. الطابَع "الجزئي" لمقالات ويبر المنهجيّة مبيّن بوضوح في **منهج ماكس ويبر ــ مجلة كولنر لعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي** F. Tenbruck*:* 'Die Genesis der Metholologie Max Webers', *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 11, 1959, pp. 573- 630.

[3] **مجموعة مقالات عن علم المعرفة** *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp.l 9 ff.

سبيل المثال، في نظر ويبر، هذا التمييزَ بصورة يتمّ بها إدخال مكوِّن بالغ الأهميّة من مثاليّة شبه صوفيّة إلى تحليل المؤلِّف. ويُعتقد أن عالَم الفعل البشري عالَم لا تنطبق عليه المناهج العلميّة الطبيعيّة، ويجب نتيجة لذلك استخدام طرائق غير دقيقة وحدسيّة، وأن العالَم الإنساني هو، إذن، عالَم "لاعقلاني" وتَعُدُّه "روحُ الشعب *Volksgeist* أو *Volksseele*" مثالاً كاملاً. ينبه ويبر إلى استحالة التوفيق بين استخدام أفكار كهذه مع الادعاء، الذي يقدمه المؤلف ذاته، بأن البحث التاريخي الصارم هو غاية ينبغي العمل الجادّ لبلوغها.

يوافق ويبر على أن العلوم الاجتماعيّة تهتم بالضرورة بظواهر "روحيّة" أو "مثاليّة" هي خصائص بشريّة بصورة خاصّة لا توجد في المادّة التي تعالجها العلوم الطبيعيّة. لكن هذا التفريق الضروري بين "الذات *subject*" و"الموضوع *object*" لا يحتاج، ويجب ألا ينطوي، على التضحية "بالموضوعيّة *Objectivity*" في العلوم الاجتماعيّة، كما أنه لا يقتضي استبدال الحدْس بالتحليل السببي القابل للإعادة والتكرار. تحاول مقالة ويبر، ‘"الموضوعيّة" في علم الاجتماع والسياسة الاجتماعيّة’، أن تبيِّن كيف يكون هذا ممكناً.[١]

يشير ويبر إلى أن العلوم الاجتماعيّة بدأت بالعناية بمشكلات عمليّة، ونَشِطَت باهتمام الناس بإحداث تغييرات اجتماعيّة مستحبَّة. من خلال هذا السياق إنما برز الحافز نحو إقامة مولدّ علميّة تُعنى بوضع نصوص "موضوعيّة" حول واقع البشر الاجتماعيّ والثقافيّ. لكن هذا التطور لم يصحبه فهم واضح لأهميّة الانقطاع المنطقي الأساسي بين النصوص التحليليّة أو الواقعيّة، من جهة، والفرضيات المعياريّة الخاصّة لا بما هو "كائن" لكن بما "يجب أن يكون"، من جهة أخرى. سعى معظم أشكال الفكر الاجتماعيّ إلى إقامة فاصل بين الفرضيات الواقعيّة والفرضيات المعياريّة، على أساس نوع واحد من نوعين متصلين من الافتراضات. الأول يقضي بأن الشيء المستحَبّ أو المرغوب فيه يمكن تمييزه بما هو "موجود بلا تغيير": القوانين الثابتة التي تتحكم في عمل المؤسسات الاقتصاديّة والاجتماعيّة. والنوع الآخر هو أن الشيء المستحَبّ والواقعي يتفق أن يكون موضعه في المبادئ العامة للنمو التطوري: لا في الموجود بلا تغيير لكن في ما لا مفرّ من بروزه أو نشوئه.

لا بد من رفض كلا هذين المفهومين. تستحيل منطقياً لمادّة علميّة تجريبيّة إقامة مُثُل عليا، من الناحية العلميّة، من شأنها تحديد ما "يجب أن يكون". يؤلف هذا الاعتراض مقدِّمة أساسيّة للإبستمولوجيا الكانتيّة الحديثة *neo- Kantian* التي يتبناها ويبر، وهو موقف يؤثر في كامل كتاباته. لكن بينما لا يمكن تصويب أحكام القيمة أو اعتمادها من خلال التحليل العلميّ، فإن هذا بكل تأكيد لا يعني إبعادَها جميعاً عن ميدان المناقشة العلميّة. كل الأحكام الخاصّة بما إذا كان من الواجب "أخذ" مسلك معين من الفعل أو "عدم أخذه"، يمكن فصلها إلى "وسائل"، تُستخدَم لبلوغ بعض "الأهداف" العامّة أو الخاصّة. ‘نرغب في أحد الأشياء بصورة ملموسة إما "لذاته" أو كوسيلة لتحقيق شيء آخر نرغب فيه رغبة أشد‘.[٢] يمكن أن يسمح لنا التحليل العلمي

---

[1] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، صص. ٥٠ ــ ١١٢. يجب أن تفهم مقالات ويبر أيضاً على أنها ضدّ Menger ومدرسته، علم الاقتصاد "العلمي". قارن ماريان ويبر، صص. ٣٥٢ ــ ٣؛ وعن بحث أطول، انظر Lindenlaub ، صص. ٩٦ ــ ١٤١.

[2] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، ص. ٥٢.

بتحديد مدى أهليّة سلسلة معيَّنة من الوسائل لبلوغ غاية معيَّنة، لكن لا تستطيع أيّة كميّة من المعرفة العلميّة أن تبرهن بصورة منطقيّة أن من واجب المرء أن يقبل غاية معيَّنة كقيمة. يستطيع عالم الاجتماع أن يبيِّن أيّضاً ، عند السعي إلى غاية معيَّنة، ما الميزات التي لا بد من الحصول عليها باستخدام وسيلة دون أخرى. وبهذه الصورة أيضاً ما التكلفات أو الأثمان التي يقتضيها. يمكن أن تكون الأثمان التي يتكبدها المرء باختياره وسيلة خاصّة إلى هدف معين من نوعين: (١) تحقيق هدف مستحَبّ بصورة جزئيّة بدلاً من تحقيقه بصورة كاملة، أو (٢) تحقيق نتائج إضافيّة من شأنها أن تسيء إلى أهداف أخرى يسعى المرء إلى تحقيقها. يمكن أيضاً من خلال التحليل التجريبي، بمعنى غير مباشر، تقويم الغاية ذاتها، على أساس ما إذا كانت حقّاً قابلة للتحقيق إطلاقاً في ضوء المجموعة الخاصّة من الظروف التاريخيّة التي يجري فيها السعي إليها.

يوضح ويبر هذه النقاط مراراً بالرجوع إلى مطامح الاشتراكيّة الثوريّة، لأن المعضلات المطروحة بالكفاح لتحقيق هدف إقامة مجتمع اشتراكيّ تثير بعض هذه القضايا بحدّة خاصّة. ينطوي تحقيق مجتمع اشتراكيّ بوسائل ثوريّة على استخدام القوة لتأمين التغييرات الاجتماعيّة المستحَبّة. لكن استخدام القوة لا بد أن يحوي بالضرورة قمعاً سياسيّاً بعد الثورة، وهو أمر من شأنه أن ينفي بعض الحريات التي تتجسد في المَثَل الأعلى للاشتراكيّة ذاتها. ثانياً، إن إقامة اقتصاد اشتراكيّ، ولا سيما في عالَم تبقى فيه بلدان أخرى رأسماليّة، يمكن أن تقتضي سلسلة من الصعوبات الاقتصاديّة لم يتوقعها الاشتراكيون أو لم يرغبوا فيها.[1] ثالثاً، مهما كانت الوسيلة التي تظهر بها الاشتراكيّة إلى الوجود فإن النتيجة سوف تكون حتماً تقريباً مناقضةً الغايةَ التي كانت سبباً لوجودها، وذلك بإقامة دولة بورقراطيّة.

لا يزال هناك معنى إضافي يستطيع به التحليل العلمي تسهيل السعي إلى أهداف عمليّة. لكن هذا من ناحية مختلفة نوعاً ما عن تلك التي وردت سابقاً. وهذا المعنى لا ينطوي على دراسة تجريبيّة، بل بالحريّ على تقويم التماسك الداخلي للعلاقة بين المُثُل العُليا التي يؤمن بها الشخص. يحدث غالباً أن يكون الناس غير واعين القيَمَ التي تنطوي عليها الأهداف النوعيّة التي يسعَون إليها. وكثيراً ما تكون الغايات التي يقصدونها مخالفاً بعضها البعض الآخر جزئياً أو كليّاً. إذا لم "يفكر" أحد الأشخاص أو يمعن التفكير في المُثُل العُليا التي تنبني عليها أهدافه الخاصّة، نستطيع "أن نساعده على وعي المبادئ النهائيّة التي ينطلق منها بصورة لا شعوريّة، أو التي يجب عليه أن يفترضها مسبّقاً".[2]

لكن لا يمكننا الذهاب أبعد من هذا. يمكن أن يبيِّن استخدام العلم التجريبي والتحليل المنطقي للمرء ما الذي يمكن أن يحققه، وماذا ستكون نتائج تحقيقه، ويساعد في توضيح طبيعة مُثُله العُليا؛ لكن العلم لا يستطيع، بهذا المعنى، أن يبيِّن له ما القرار الذي يجب أن يتخذه.

ليس في العالَم أخلاق تستطيع التهرب من أنه في كثير من الأحوال يكون بلوغ الغايات "الخيِّرة" مرتبطاً بوجوب أن يكون الشخص راغباً في دفع ثمن استخدام وسائل مشكوك في سلامتها، أو على الأقل خطرة، ومواجهاً إمكان حدوث عواقب شريرة أو حتى احتمال حدوثها. لا يمكن من أيّة أخلاق في العالَم

---

[1] عن النقطة الأخيرة، انظر **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، صص. ٦٥ ــ ٨ و ١٠٠ ــ ٧.

[2] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، ص. ٥٤.

استنتاج متى وإلى أيّ مدى يسوِّغ الهدف الصالح أو الجيد أخلاقيّاً العواقبَ والوسائل الخطرة أخلاقيّاً.[1] (الهدف لا يبرِّر الواسطة).

النتيجة المنطقيّة والدعم الضروري لهذا الوضع الذي يتبناه ويبر هو أن العالَمَ البشريّ يختصّ بوجود مُثُل عُليا متنافسة بصورة لا يمكن اختزالها أو التقليل من حجمها. ولما كان لا يوجد مَثَل أعلى واحد أو مجموعة من المُثُل العُليا التي يمكن بالتحليل العلمي ، في أيّة نقطة من التاريخ، إثبات أنها "حق" أو "باطل"، فلا يمكن أن توجد أيّة أخلاق عموميّة: وهذا الموقف المنهجيّ يُعثر على نظيره التجريبي الرئيس في كتابات ويبر في علم اجتماع الدين الخاص به، الذي يرسم منشأ المُثُل العُليا المتباينة في التاريخ. لكن لما كانت المُثُل العُليا والمعاني مخلوقة في معارك سياسيّة ودينيّة، فلا يمكن إطلاقاً اشتقاقها من العلم ذاته:

إن مصير العصر الذي أكل من شجرة المعرفة هو أن عليه أن يعلم أننا لا يمكننا أن نعلم معنى العالَم من نتائج تحليله، مهما بلغ تحليله من الكمال؛ والحرى به أن يكون في وضع لخلق هذا المعنى بنفسه. لا بد له أن يعترف أن آراء الحياة والكون العامّة لا يمكن أن تكون إطلاقاً نتائج المعرفة التجريبيّة المتزايدة، وأن أعلى المُثُل، التي تدفعنا بأعظم قوة، لا تتشكل دائماً إلا في الصراع مع مُثُل عُليا أخرى مقدّسة للآخرين مثل قدسيّة مُثُلنا العُليا لنا.[2]

يقوم تحليل ويبر علمَ السياسة ومنطقَ الدوافع السياسيّة على هذه الاعتبارات. يمكن أن يكون السلوك السياسيّ موجّهاً ضمن إما "أخلاقِ غايات نهائيّة" *(Gesinnungsethik)* أو "أخلاقِ مسؤوليّة" *(Verantwortungsethik)*.[3] الشخص الذي يتّبع أخلاق غايات نهائيّة يوجِّه كل سلوكه السياسي نحو تحقيق مَثَل أعلى، بصرف النظر عن حساب عقلاني للوسائل:

قد تبرهن لعضو النقابة المؤمن، والذي يؤمن بأخلاق الغايات النهائيّة، أن فعله سيؤدي إلى زيادة فرص الرجعيّة، وزيادة اضطهاد طبقته، وإعاقة نهوضها أو صعودها ــ ولن تستطيع إحداث أقل انطباع فيه. وإذا أدى فعلٌ ما ذو نوايا طيبة إلى نتائج سيئة، فليس، في نظر الفاعل عندئذ، هو، بل العالَم، أو حماقة الناس الآخرين، أو إرادة الله التي جعلتها سيِّئة بهذه الصورة، هي المسؤولة عن حدوث الشرّ.

سلوك من هذا القبيل دينيّ الطابَع في النهاية، أو يشارك السلوك الديني صفاته المثاليّة على الأقل: يعتقد الفرد الذي تتّجه أفعاله نحو أخلاق الغايات النهائيّة أن واجبه الوحيد ضمان الحفاظ على نقاء مقاصده أو نواياه.[4]

تتضمن أخلاق المسؤوليّة، من ناحية أخرى، وعيَ ما يدعوه ويبر في بعض الأحيان "تناقض العواقب". يمكن لعواقب أحد الأفعال الفعليّة على أحد الأفراد أن تختلف غالباً، ويمكن في بعض الأحيان أن تناقض تماماً نواياه من ارتكاب ذاك الفعل. يدير هذا الفاعل السياسيّ الواعي أفعاله ليس فقط بدافعه النزيه، بل بالحريّ بالحساب المنطقي لعواقب سلوكه المحتملة على الأهداف التي يرغب في بلوغها. إن الاستخدامات المختلفة

---

[1] **المصدر ذاته**، ص. ٥٧. قارن أيْضًا، **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاحتماع**. صص. ١٤٣- ٦.

[2] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، ص. ٥٧.

[3] **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، ص. ١٢٠.

[4] **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، ص. ١٢١.

لعلم الاجتماع التي ذُكرت آنفًا ذات أهميّة إذن لسياسات المسؤوليّة، لكنها لا تناسب قطّ اتّباع أخلاق الغايات النهائيّة.[1] من المهم التمييز بين اتِّباع أخلاق المسؤوليّة والبراغماتيّة (مذهب الذرائع) التي التبست بها مراراً في التفسيرات الثانويّة لفكر ويبر. تتضمن البراغماتيّة، كفلسفة، تعريفَ الحقيقة بأنها قابلة للتطبيق في أيّة لحظة معيَّنة. لكن ويبر لا يعامل قابليّة التطبيق كمعيار "للحقيقة". الفكرة من تحليل ويبر كله هي وجود فجوة منطقيّة مطلقة بين الحقيقة الواقعيّة والحقيقة الأخلاقيّة، وأن أيّة كميّة من المعرفة التجريبيّة لا تستطيع تصويب اتّباع مَسلك أخلاقيّ دون مسلك آخر.

من المؤكد أن السياسيّ العمليّ يمكن أن يكون بالضرورة ذاتيّاً، في الحالة الفرديّة، حين يتوسط أو يتخذ موقفاً وسَطاً بين وجهات نظر متناقضة، مثلما ينحاز إلى طرف دون طرف منهما، لكن لا علاقة لهذا مهما كانت "بالموضوعيّة" العلميّة. ليس "الحلُّ الوسَط" أصدقَ علميّاً مقدارَ شعرة من أكثر المُثُل العُليا تطرفاً لدى حزب اليمين وحزب اليسار.[2]

تتكون مادة مناقشة ويبر طبيعةَ "الموضوعيّة" من محاولة تبديد الالتباسات التي تعتِّم غالباً ، في نظر ويبر، على العلاقات المنطقيّة بين الأحكام العلميّة وأحكام القيمة. ولا يعني هذا بصورة مطلقة، كما ذُكر سابقاً، حذفَ المُثُل العُليا من المناقشة العلميّة. والحقيقة أن من واجب عالمِ الاجتماع محاولة توضيح مُثُله العُليا الخاصّة بقدر الإمكان. إذا احترم هذا الواجب بدقة، فإن هذا لن يؤدي إلى عدم ملاءمة قيَم عالِم الاجتماع لعمله: "لا صلة "بالموضوعيّة" العلميّة لموقف اللامبالاة الأخلاقيّة *(Gesinnungslosigkeit)*.[3]

أحكام الحقيقة وأحكام القيمة

الفصل المنطقيّ المطلق بين فرضيّات الحقيقة وفرضيّات القيمة ــ أعني أن العلم لا يستطيع أن يكون هو ذاته مصدراً للمُثُل العُليا الثقافيّة التي ثبتت صحتها ــ يجب تمييزه عن المعنى الذي يَفترض فيه وجودُ العلم ذاته وجودَ القيَم التي تحدِّد سبب كون التحليل العلمي ذاته فعاليّةً "مستحبّة" أو "قيِّمَة". يقوم العلم ذاته على المُثُل العُليا التي لا يمكن إثبات صدقها علميّاً أكثر من أيّة قيَم أخرى. لهذا كان الهدف الأكبر للعلوم الاجتماعيّة، في نظر ويبر، "فهم الفَرادة الخاصّة للواقع الذي تتحرك فيه"، أعني أن الهدف الرئيس للعلوم الاجتماعيّة هو فهم سبب كون الظاهرات التاريخيّة على ما هي عليه. لكن هذا يفترض تجريداً أو استخلاصاً من الواقع التجريبي المعقَّد تعقيدًا لا نهاية له. ويوافق ويبر على فلسفة **كانْتْ الحديثة** *Neo- Kantianism* التي يأخذ بها Ricket

[1] باستثناء الحالات التي يستطيع فيها التحليل المنطقي توضيح المُثُل العُليا. لكن ليس هذا نتيجة،كما ذكرنا من قبل، للعلم التجريبي في ذاته.

[2] **مناهج علم الاجتماع**، ص. ٥٧ . تجدر الإشارة إلى أن كل واحد من العلماء الثلاثة الذين تجري دراستهم في هذا الكتاب أتى بآراء ربطها النقاد في بعض الأحيان بفلسفة الذرائع (البراغماتيّة). وقد شعر دركهايم بأن المسألة مهمة إلى درجة تستحق أن يخصِّص سلسلة كاملة من المحاضرات للموضوع. قارن، **البراغماتيّة وعلم الاجتماع** (باريس، ١٩٥٥) يمكن القول، على سبيل التبسيط، إن الثلاثة كلهم يميلون إلى الاعتراض على البراغماتيّة للسبب ذاته، إنها تنكر قدرة الشخص الفاعل على إحداث تبديل منطقي في العالم.

[3] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، ص. ٦٠.

و Windelband إذ يذهبان إلى القول إنه لا يمكن تصور وجود أيّ وصف علميّ كامل للواقع. يتكون الواقع من فيض قابل للانقسام بلا نهاية. وحتى إذا كان علينا أن نركز على عنصر واحد خاصّ من الواقع فسوف نجد أنه يشارك في هذه اللانهائيّة. إن أيّ شكل من التحليل العلمي، أيّ جزء من المعرفة العلميّة مهما كانت، سواء من العلوم الطبيعيّة أم الاجتماعيّة، يتضمن **انتقاءً** من لانهائيّة الواقع.

في هذه الحالة تهتم العلوم الاجتماعيّة بالدرجة الأولى، كما بيّنا آنفًا، بمعرفة "علاقات الأحداث الفرديّة في مظاهرها المعاصرة وأهميّتها الثقافيّة من جهة، و أسباب كونها تاريخياً هكذا وليس بصورة أخرى، من جهة أخرى".[1] لما كان الواقع غير محدود كثافةً واتساعاً، ولما كان نوعٌ ما من الانتقاء من "المشكلات ذات الأهميّة" لعالِم الاجتماع إجبارياً، إذن (سواء علم ا الفرد المعنيّ بهذا أم لم يعلم)، يجب أن نسأل ما معأيير القيمة التي تقرِّر "ما الذي نرغب في معرفته". ليس بالوسع الإجابة عن هذا السؤال، في رأي ويبر، بمجرد القول إن الذي يجب البحث عنه في العلوم الاجتماعيّة هو العلاقات أو "القوانين" التي تتكرّر بانتظام، كما يحدث في العلوم الطبيعيّة. يتضمن صوغ القوانين نظاماً خاصّاً من التجريد من الواقع المعقّد، بصورة أن كل حدث لا يدخل في تلك الأحداث التي يغطيها القانون يُعَدُّ "عَرَضيّاً"، وغيرَ ذي أهميّة نتيجة لذلك. لكن هذا، بصراحة، غير مناسب أو كاف لفهم أنواع المشكلات التي تشغَل بؤرة اهتمامنا في العلوم الاجتماعيّة. يمكن، من أجل توضيح هذا، اقتباس الموضوع الرئيس الذي شغل حياة ويبر الخاصّة. ليس تكوين رأسماليّة أوربا الغربيّة، والعقلانيّة المرتبطة بها، ذا أهميّة لنا لأن من الممكن إدخال هذه الأحداث التاريخيّة (بعض نواحيها) أو شمَلُها في مبادئ عامّة، شبيهة بالقوانين؛ إنما يجعل هذه الأحداث ذات أهميّة لنا هو فرادَتها (كونها فريدة) حقاً.

يضاف إلى هذا أن من الخطأ الظن أن العلوم الطبيعيّة لا تُعنى إلا باكتشاف القوانين. يُعنى علم الفلك، على سبيل المثال، غالباً بسلاسل خاصّة من النموّ لا هي مما يمكن إدخاله في قوانين، ولا هي مما يَستقي أهميته من ملاءمته لصوَغ علاقات عامة. على الرغم من أن ويبر لا يقدِّم هذا عن طريق الإيضاح، فإن مثالاً جيداً عليه هو مثال Ricket عن اهتمام علماء الفلك بالدراسة المسهَبة لأصول نظامنا الشمسي. لا أهميّة إطلاقاً لنظامنا الشمسي على أساس التعميم عن صفات الكون. وينبع اهتمامنا الخاص بنموّه النوعيّ من أن الأرض إنما تقع في هذا الجزء من السماوات. وهذا يُثبت أن التمييز بين العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة ليس تمييزاً مطلقاً من وجهة نظر التفريق بين المعرفة التشريعيّة (القانونيّة) والمعرفة الرمزيّة *nomothetic and ideographic knowledge*. بينما التركيز الأعظم للعلوم الطبيعيّة هو على إقامة أو إقرار مبادئ عامة، يجري البحث فيها أيّضاً عن معرفة الأشياء الخاصّة. ولا يصح أيضاً أن نَعُدّ "التعليل" السببي التعليلَ الوحيد الممكن من خلال تصنيف الأحداث تحت قوانين عامة. فالحادث الذي يكون "عَرَضيّاً" من وجهة نظر قانون معيّن يمكن بالدرجة ذاتها إرجاعه إلى سوابقه السببيّة. لكن يجب ألا نتصور وجود سبب واحد فقط، أو مجموعة معيَّنة محدودة من الأسباب، يمكن أن تنتج تعليلاً "كاملاً" لفرد تاريخي. إذا صح أن ما تجدُر معرفته يتضمن وحده بعض جوانب الواقع، فإن الشيء ذاته يصدق على التعليل السببي نفسه. القرار بشأن المكان

[1] **مناهج علم الاجتماع**، ص. ٧٢.

الذي يجب فيه إنهاء البحث والفحص، والإعلان عن أن فهمنا ظاهرةً معيَّنة قد صار كافياً، هو مسألة انتقاء أو اختيار بمقدار القرار بشأن المكان الذي يجب بدء البحث منه:

كان علي مجموع كل الظروف، التي يؤدي إليها الرجوع من "النتيجة" من أجل أسبابها، أن "تفعل متضامنة" بصورة معيَّنة، وليس بغيرها، من أجل تحقيق النتيجة الملموسة. وبعبارة أخرى، إن حصول النتيجة، بالنسبة لكل عالمِ تجريبيّ يعمل اعتماداً على الأسباب، يحدَّد لا من لحظة معيَّنة فقط بل من "الأزل".[١]

يؤكد ويبر أن هذا لا يعني أن الفرضيات القانونيّة ليست ممكنة في العلوم الاجتماعيّة، لكن صوغ مبادئ عامّة للتعليل ليس بهذا القدر هدفاً في ذاته كوسيلة يمكن استخدامها لتسهيل تحليل الظواهر الخاصّة التي يجب تعليلها: إن النسبة **الصحيحة** لأيّة نتيجة فرديّة من دون تطبيق "معرفة قانونيّة – *nomological*"، أعني معرفة السلاسل السببيّة المتكرِّرة ــ يمكن أن تكون مستحيلة بصورة عامّة.[٢] وبعبارة أخرى، عندما يحاول الباحث أن يعزوَ أسباباً، فسوف يتوقف مدى تعيين أحد العناصر سبباً على افتراضات (يجب تسويغها في حالات الشك) عن علاقات صحيحة موجودة بين أصناف من الحوادث. إلى أيّ مدى يستطيع الباحث الوصول إلى نسبة سببيّة صحيحة "بخياله الذي صقلته الخبرة الشخصيّة وتدرّب على الطرائق التحليليّة"، وإلى أيّ مدى يجب عليه البحث عن مساعدة تعميمات ثابتة بصورة ملموسة، هذا يتوقف على الحالة الخاصّة موضع النظر. لكن يصح دائماً أن معرفتنا المبادئ العامّة كلما كانت أكثر إحكاماً ويقيناً كانت النسبة السببيّة التي يمكن أن نقوم بها أكثر موثوقيّة.[٣]

لكن كيف يمكن أن نثبت بصورة ملموسة أكثر وجود علاقة سببيّة؟ يقتبس ويبر، في توضيحه الإجرائي المشهور، مثال معالجة Eduard Meyer أهميّة نتيجة معركة ماراثون في نموّ الثقافة الغربيّة اللاحق. إن سبب اهتمام المؤرخين بمعركة ماراثون، التي لم تكن في ذاتها سوى مواجهة صغيرة، هو على وجه الدقة أن نتيجتها كان لها أهميّة سببيّة حاسمة في بقاء الثقافة الهيلينيّة ونموّها المستقل الذي انتشر أخيراً في سائر أوربا. لكن لكي نثبت أن معركة ماراثون كانت مهمة سببياً بهذه الصورة، يجب أن نفكر أو ندرس احتمالين منفصلين (الهيلينيّة مقابل تأثير الزعامة الدينيّة الفارسيّة في النموّ الثقافي الأوربي اللاحق). ليست هذه إمكانات "واقعيّة" من الناحية الوجوديّة؛ كانت مجموعة واحدة فقط من الأحداث "ممكنة"، تلك التي وقعت فعلاً. هذا الإجراء هو إجراء تجريدي بالضرورة من جانب عالم الاجتماع، يتضمن تكوين "تجربة فكريّة"، يُسقط فيها أو يتصور ما الذي كان من الممكن أن يحدث لو أن بعض الأحداث إما لم يقع أو وقع بصورة أخرى.

يجب أن يبدأ تقدير الأهميّة السببيّة لواقعة أو حقيقة تاريخيّة بطرح السؤال التالي: في حال إبعاد تلك الحقيقة عن مجمَّع العوامل التي تدخل في الحساب كمقرِّرات مشتركة، أو في حال تعديلها في اتجاه معين، هل كان

---

[1] **مناهج علم الاجتماع**، ص. ١٨٧.

[2] **مناهج علم الاجتماع**، ص. ٧٩.

[3] **المصدر ذاته**، صص٨٢. وما بعدها.

بإمكان مجرى الأحداث، وفقاً للقواعد التجريبيّة العامّة (*Erfahrungstregeln*) أن يتخذ اتجاهاً مخالفاً بأيّة صورة في أيّ جانب يمكن أن يكون حاسماً لاهتمامنا؟[١]

في المثال على أهميّة معركة ماراثون، يمكن إثبات هذا. لو تصورنا انتصاراً فارسيّاً، وقوَّمنا عواقبه المحتملة فمن المحتّم أن يكون من الممكن حقّاً أن تؤثر هذه كثيراً في النموّ اللاحق للثقافة الهيلينيّة ومن ثَمَّ للثقافة الأوربيّة. يسمي ويبر هذا المثال مثالاً على السبب "المناسب". نستطيع بكل ثقة القول، في هذه الحالة، كان من الممكن أن تكون النتيجة المختلفة لمعركة ماراثون كافية أو "مناسبة" لإنتاج تغييرات في النموّ الثقافي الأوربي لاحقاً.

إن كون انتقاء اهتمامات علم الاجتماع وتحديدها "ذاتيّاً" بالضرورة ــ أعني أنه ينطوي على انتقاء مشكلات ذات أهميّة لأنها ذات أهميّة ثقافيّة محدَّدة ــ لا يعني، عندئذ، عدم إمكان إجراء تحليل سببي صحيح بصورة موضوعيّة. على النقيض، يمكن للآخرين التحقُّق من صحة التعليل السببي، وليس "صحيحاً" فقط لأيّ شخص بعينه. لكنّ كلاً من انتقاء المشكلات للبحث والدرجة التي يرى الباحث من الضروري أن يصل إليها في أثناء التعمُّق في الشبكة السببيّة غير النهائيّة، تتحكم فيهما افتراضات قِيْمة. بناء على مقدِّمة ويبر بأن مركز الاهتمام الرئيس يكمن في الأشكال الفريدة، يلزم أن تكون مادّة الدراسة للعلوم الاجتماعيّة في تحوُّل دائم:

يتدفَّق تيار الأحداث التي لا تحصى بصورة لا تنتهي نحو الأبديّة، والمشكلات الثقافيّة التي تحرك الناس تجدِّد ذاتها باستمرار وبألوان مختلفة، والحدود في تلك المنطقة من التيار اللانهائي من الأحداث الملموسة الذي يكتسب معنى وأهميّة لنا، أعني الذي يصبح فرداً تاريخيّاً تظل دائماً معرَّضة للتغيير.[٢]

صَوغ أفكار أو معتقدات من نوع المَثَل الأعلى

إن تخصيص ويبر طبيعةَ المفاهيم من نوع المَثَل الأعلى، واستخدامها في العلوم الاجتماعيّة راسخ الجذور منطقيّاً في وجهة النظر العامّة الأبستمولوجيّة هذه. لا يمكن للمفاهيم التي تُستخدم في العلوم الاجتماعيّة أن تنبثق مباشرة من الواقع من دون إقحام فرضيّات قيْمة مسبَّقة، لأن المشكلات ذاتها التي تحدِّد الأهداف المهمة تعتمد على فرضيات مسبَّقة من هذا القبيل. وبهذه الصورة يتطلب تفسير تشكيل تاريخي وشرحه تكوينَ مفاهيم محدَّدة بصورة خصوصيّة لذاك الهدف لا تعكس، كما في حالة أهداف التحليل ذاته، صفات عن الواقع "أساسيّة" بصورة عموميّة. وعندما يضع ويبر الصفات الشكليّة لمفاهيم من نوع المَثَل الأعلى، لا يعتقد أنه بصدد إقامة نوع جديد من طريقة مفهوميّة، بل يشرح بوضوح ما الذي تم فعله في التطبيق. لكن، لما كان معظم الباحثين لا يَعُون تماماً نوع المفاهيم التي يستخدمونها، فإن صياغاتهم تميل في أغلب الأحيان إلى

---

[1] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، ص١٨٠.

[2] **مناهج علم الاجتماع**، ص. ٨٤. يؤكد ويبر في كثير من الأحيان أهميّة التفريق بين المعنيَين اللذين يمكن أن يهتم عالم الاجتماع بهما في "فرد تاريخيّ". أولاً، في اكتساب أشمل معرفة ممكنة لأفراد فريدين وعظماء. والمعنى الثاني، في تحليل الأهميّة التي يجب أن تُعزى، في علاقة تاريخيّة ملموسة، إلى القوة السببيّة لأفعال أفراد معينين، بصرف النظر عما إذا كنا سنصفهم كأفراد "مهمين" أو "غير مهمين"...

Gesammelte Aufsätze zur wissenschaftslehre. p. 47.

الغموض وعدم الإحكام. "تحتوي اللغة التي يتحدث بها المؤرخ مئات الكلمات التي هي بُنى غامضة خُلقت لسدّ الحاجة المتصوَّرة لاشعورياً إلى تعبير مناسب يشعر المرء بمعناه قطعاً، لكن لم يمعن النظر فيه بصورة واضحة".[1]

يُبنى النوع المثاليّ *ideal type* بتجريد ودمج عدد غير محدود من العناصر التي، وإن وُجدت في الواقع، قلما نكتشفها أو لن نكتشفها إطلاقاً بهذا الشكل النوعي. وبهذه الصورة تؤخذ خصائص "الأخلاق الكالفينيّة" التي يحللها ويبر في **الأخلاق البروتستانتيّة** من كتابات شخصيات تاريخيّة مختلفة، وتتضمن العناصرَ التي تتكون منها المذاهب الكالفينيّة التي يرى ويبر أنها ذات أهميّة خاصّة بخصوص تكوين الروح الرأسماليّة. ليس النوع المثاليّ من هذا القبيل "وصفاً" لأيّ جانب محدَّد من الواقع، ولا هو، بحسب ويبر، فرضيّة؛ لكن يمكن أن يساعد في الوصف والشرح كليهما. ليس النوع المثاليّ طبعاً مثاليّاً بمعنى معياريّ: إنه لا يحمل معنى فرعيّاً بأن تحقيقه مستحَبّ. يمكن بصورة مشروعة تكوين نوع مثالّي عن الجريمة أو البغاء، كما يجري تكوينه لأيّة ظاهرة أخرى. والنوع المثاليّ هو نوع نقيّ بمعنى منطقيّ لا بمعنى مثالّي: "ولا يمكن العثور على هذا البناء الفكريّ تجريبيّاً في نقائه المفهومي في أيّ مكان في الواقع".[2]

ليس خلق أنواع مثاليّة هدفاً في ذاته بأيّ معنى من المعاني؛ ولا يمكن تقدير فائدة نوع مثاليّ معيّن إلا بالنسبة لمشكلة محسوسة أو سلسلة من المشكلات. والهدف الوحيد لبنائه هو تسهيل تحليل المسائل التجريبيّة. يحاول عالم الاجتماع، عند صوغ نوع مثاليّ لظاهرة مثل الرأسماليّة العقلانيّة، إذن، أن يرسم بدقة، من خلال الفحص التجريبي لأشكال نوعيّة من الرأسماليّة، أهمَّ النواحي (المرتبطة بالاهتمامات التي وضعها لنفسه) التي تبدو فيها الرأسماليّة العقلانيّة واضحة المعالم. ولا يُشكَّل النوع المثاليّ من شبكة من الفكر المفهومي الخالص، بل يُخلق ويُعدَّل ويُصقل من خلال التحليل التجريبي لمشكلات حسيّة، ويضيف بدوره إحكاماً إلى ذلك التحليل.

تختلف الأنواع المثاليّة، إذن، من حيث المدى والاستعمال، عن المفاهيم الوصفيّة *(Gattungsbegriffe)*. تلعب الأنواع الوصفيّة دوراً مهمّاً وضروريّاً في فروع عديدة من العلوم الاجتماعيّة. وهذه الأنواع تلخِّص الملامح المشتركة فقط لمجموعات الظواهر التجريبيّة. فبينما يتضمن النوع المثاليّ "تركيزًا وحيد الجانب على وجهة نظر أو أكثر من وجهة نظر واحدة"، يتضمن النوع الوصفيّ "تركيبًا مجرّدًا لتلك الصفات **المشتركة** بين العديد من الظاهرات الحسيّة".[3] يقدِّم ويبر مثالاً مفهومَي "الكنيسة" و"المذهب *Sect*". فهذان يمكن أن يفيدا كقاعدة للتمييز التصنيفي؛ يمكن القول إن الفرَق الدينيّة تقع في فصيلة أو أخرى. لكن إذا أردنا تطبيق الفَرْق أو التمييز من أجل تحليل أهميّة الحركات المذهبيّة لعَقْلَنة الثقافة الغربيّة الحديثة، فعلينا إعادة صَوغ مفهوم "المذهب" من أجل تأكيد المكونات النوعيّة للعقيدة المذهبيّة التي كانت مؤثرة في هذه الناحية الخاصّة. وعندئذ يصبح المفهوم مفهوماً مثاليّاً نوعيّاً. يمكن تحويل أيّ مفهوم وصفيّ

---

[1] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، صص. ٩٢ ــ ٣.

[2] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، ص. ٩٠.

[3] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، صص. ٩٠، ٩٢.

إلى نوع مثاليّ من خلال تجريد بعض العناصر وإعادة تجميعها؛ يقول ويبر، على أساس عملي، هذا هو الذي يحصل غالباً.

يركِّز ويبر حديثه في صوغ الأنواع المثاليّة التي تتصل بتوضيح بعض التشكيلات التاريخيّة النوعيّة، لأن هذا يقدِّم أوضح فرْق بين الأنواع المثاليّة والوصفيّة. لكن مفاهيم الأنواع المثاليّة ليست وحدَها مقصورة على هذا الهدف. هناك أصناف مختلفة من الأنواع المثاليّة ذات طابع عموميّ على الرغم من عدم كونها مفاهيم وصفيّة بسيطة. ويحدث الانتقال من الأنواع الوصفيّة إلى المثاليّة عندما ننتقل من تصنيف وصفيّ للظواهر إلى التحليل التوضيحي أو النظري لتلك الظواهر. يمكن توضيح هذا بالرجوع إلى فكرة "التبادل". فهذا مفهوم وصفي ما دمنا نكتفي فقط بملاحظة أن عدداً غير محدود من الأفعال البشريّة يمكن تصنيفها كصفقات تبادل. لكن إذا حاولنا أن نجعل من الفكرة عنصراً في نظريّة منفعة هامشيّة في علم الاقتصاد فإننا نبني نوعاً مثاليّاً من التبادل يقوم على بُنية عقلانيّة خالصة.[١]

العلاقة بين علم الاجتماع وأحكام القيمة ذات أهميّة عظيمة لمناقشة ويبر في المقالات المنهجيّة المنشورة في ١٩٠٤ ــ ٥؛ عولجت هذه العلاقة من زوايا مختلفة في مقالة ويبر عن الحياد أو "الحرية الأخلاقية" *(Wertfreiheit)*، التي كُتبت بعد عَقد من الزمان.[٢] يعالج ويبر في هذه المقالة الأخيرة مسألة، على الرغم من كونها ذات أهميّة أساسيّة للعلاقة بين علم الاجتماع والسياسة الاجتماعيّة، تُهمّ لا الوضعَ المنطقي لأحكام القيمة، بل القضيّةَ العمليّة بشأن ما إذا كان ينبغي للعالِم استعمالُ سمعته أو مركزه الأكاديمي لنشر المُثُل العُليا التي يؤمن بها. وهذا في ذاته سؤال يعتمد في النهاية على القيَم، ولا يمكن نتيجة لذلك أن يُحَلّ بالبرهان العلمي. إنه قضيّة يجب في آخر تحليل حسمُها بالرجوع إلى تلك المَهَمّات التي يعيِّنها الفرد للجامعات بناء على نظام قيَمه الخاص.[٣] إذا أمكن تصور مَهَمّات التربية بمعناها الواسع جداً، بشكل يجعل دور المربي إدخالَ طلابه إلى طيف واسع من الثقافة الأخلاقيّة والجماليّة، فعندئذ سيكون من الصعب على المدرِّس إبعادَ مُثُله العُليا الخاصّة من حقل تدريسه. والرأي الذي يعبِّر عنه ويبر هو أن التخصُّص المهنيّ في التربيّة، ولاسيما في مواد ذات شيء من النزعة العلميّة، هو التنظيم الصحيح للجامعة الحديثة. في هذه الظروف لا داعي للسماح للمدرس بالتعبير عن رأيه الخاصّ في العالَم. لا يمكن حلّ مشكلات العلوم الاجتماعيّة، على الرغم من أنها تستقي اهتمامها "كمشكلات" من القيم الثقافيّة، إلا بالتحليل التقنيّ. وهذا الأخير هو الذي يُعَدّ نشرُه من منصة المحاضرة مسؤوليّة المدرِّس الوحيدة.

لكن ما ينبغي للطالب أن يتعلمه بصورة خاصّة من مدرِّسه في قاعة المحاضرة في هذه الأيّام هو: (١) المقدرة على إنجاز مَهَمّة معيَّنة بأسلوب ماهر؛ (٢) أن يعترف بالحقائق بصورة أكيدة، حتى تلك التي يمكن

---

[1] للإطلاع على تحليل للوضع المنطقي للأنواع المثاليّة والفرديّة مقابل العموميّة، قارن، von Schelting, pp. 329 ff and Parsons, pp. 66.

[2] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، صص. ١٠ ــ ٤٧. للإطلاع على تحليل السياق السياسي الذي وضع فيه ويبر هذه الآراء، قارن، **ماكس ويبر والسياسة الألمانية**، Wolfgang J. Mommsen: *Max Weber und die deutsche Politik, 1890 – 1920* (Tübingen, 1959).

[3] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، صص. ٢ ــ ٣.

أن تكون غير مريحة له شخصياً، وأن يميِّزها عن تقويماته الخاصّة؛ (٣) أن يُخضع نفسه لمهَمَّته ويكبَح الدافع إلى الظهور بمظهر ينطوي على التعبير عن الأذواق الشخصيّة وغيرها من العواطف.[1]

يملك المدرِّس في الجامعة كل الفرص التي يملكها أيّ مواطن آخر لنشر مُثُله العليا من خلال العمل السياسيّ. ويجب ألا يطالب بامتيازات إضافيّة خاصّة به. وليس كرسيّ الأستاذيّة "مؤهّلاً متخصّصاً للنبوءة الشخصيّة". والأستاذ الذي يسعى إلى استغلال مركزه بطريقة من هذا القبيل، قادر على استغلال مكانته، أيضاً، مع جمهور لديه مقدرة خاصّة على التقبل وتنقُصه الثقة بالنفس. يعبِّر ويبر، إذ يتخذ هذا الموقف، عن قناعة شخصيّة. إذا كان ينبغي أن تصبح الجامعات سوقاً تناقَش فيه القيَم، فلا يمكن أن يحدث هذا إلا على أساس "الحريّة غير المقيَّدة إطلاقاً لمناقشة مسائل أساسيّة من جميع وجهات النظر الخاصّة بالقيَم". لكن هذا لا يمكن أن ينطبق إطلاقاً على الجامعات الألمانيّة، التي يمكن أن تناقَش فيها بصراحة القضايا الأخلاقيّة والسياسيّة الأساسيّة؛ وما دام الأمر كذلك، "يبدو لي أن ما يتفق مع كرامة ممثل العلم **أن يكون ساكتاً** أيْضاً حول مشكلات القيْمة التي يُسمح له بمعالجتها".[2] لا يقصد ويبر، طبعاً، إذ يقول هذا، أن على مدرس الجامعة أن يرفض التعبير عن أحكام أخلاقيّة أو سياسيّة خارج حَرَم الجامعة ذاتها. على النقيض، ينبذ ويبر بقسوة التذّرع الخاطئ "بالحياد الأخلاقيّ" خارج الحَرَم الجامعيّ. ولا يحق، في رأيّ ويبر، أن يخفي شخص أقواله المنطوية على تأكيد القيمة في حقل السياسة تحت ثوب من "الحياد" العلمي الفاسد، كما لا يحق له التبشير بصراحة بموقف موالٍ لأحد الأحزاب في الجامعة.

مهما كانت الحال فمن الأساسي الاعتراف، بحسب ويبر، بأن مسألة، ما إذا كان من واجب الفرد التعبير عن موقف قيمة نوعيٍّ في تدريسه، منفصلة عن العلاقة المنطقيّة عن افتراضات القيمة والحقيقة في العلوم الاجتماعيّة. ويجب أن تُحَلّ مشكلات الموادّ الدراسيّة التجريبيّة، بطبيعة الحال، "بصورة غير تقويميّة"، لأنها ليست مشكلات تقويم. لكن مشكلات العلوم الاجتماعيّة تُنتقى بوساطة صلة القيمة بالظواهر التي تعالَج... وفي البحوث التجريبيّة "لا تُسوِّغ هذه الحقيقةُ المنطقيّة الدقيقة شرعيّةَ أيّ من التقويمات العمليّة".[3]

١١ ــ مفاهيم علم الاجتماع الأساسيّة

علم الاجتماع التفسيري

كان معظم مقالات ويبر المنهجيّة مكتوبًا ضمن سياق المشكلات النوعيّة التي كانت تشغَله في أعماله التجريبيّة الأولى، المبنيّة على الخبرة؛ وتوثّق معركة للخلاص من القيود الفكريّة لتقاليد الفكر الحقوقيّ والاقتصاديّ والتاريخيّ التي تدرَّب ضمنها في الأصل. يُعالَج علم الاجتماع في المقالات المنهجيّة كتابع

[1] **المصدر ذاته**، ص. ٥.

[2] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، ص. ٨.

[3] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، صص. ٢١ ــ ٢.

للتاريخ: المشكلات الرئيسة التي تبعث على الاهتمام في العلوم الاجتماعيّة تُعَدّ تلك التي تهتم بمسائل ذات أهميّة ثقافيّة محدَّدة. يرفض ويبر الرأي بأن التعميم يستحيل في العلوم الاجتماعيّة، لكنه يعامل صَوغ المبادئ العامّة كوسيلة بالدرجة الأولى إلى غاية.

الاتجاه ذاته الذي أدت إليه كتابات ويبر التجريبيّة أو الاختبارية *empirical*، ولاسيما في كتابه الضخم **الاقتصاد والمجتمع**، سبّب بعض التغيير في التأكيد على وجهة النظر هذه.لم يتخلَّ ويبر عن موقفه الأساسي من الفصل المنطقي المطلق بين أحكام الحقيقة و أحكام القيمة، ولا عن الأطروحة المرتبطة بها بأن تحليل التشكيلات التاريخيّة الفريدة لا يمكن النجاح في تحقيقه على أساس مبادئ عامّة فقط، لأن هذه الأخيرة ليس لها سوى أهميّة افتتاحيّة لمَهَمّة من هذا القبيل. لكن مركز اهتمام ويبر في كتابه **الاقتصاد والمجتمع** يتحرك أكثر نحو عناية مباشرة بتأسيس أشكال موحَّدة للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي، أعني نحو علم الاجتماع.

يُعني علم الاجتماع، كما يقول ويبر، بصوغ مبادئ عامّة ومفاهيم من النوع المشترك تتعلق بالفعل الاجتماعي الإنساني. والتاريخ، بالمقابل، "موجه نحو التحليل السببي وتفسير الأفعال الخاصّة ذات الأهميّة الثقافيّة والبُنى والشخصيّات".[١] ويكرِّر هذا طبعاً موقفَه الأساسيّ الذي أقرّه في المقالات المنهجيّة. ويمكن القول بصورة عامّة إن تحوُّل اهتمام ويبر في اتجاه علم الاجتماع هو تغيير في تأكيد اهتماماته الشخصيّة وليس تعديلاً في آرائه المنهجيّة الأساسيّة. كثيراً ما بولغ، في الكتابات الثانويّة عن فكر ويبر، في درجة تمثيل كتاب **الاقتصاد والمجتمع** انطلاقةً جديدة في تفكيره. يشكل **الاقتصاد والمجتمع** جزءاً من عمل تعاوني على نطاق واسع على جوانب مختلفة من الاقتصاد السياسي: يرمي ويبر من إسهامه الخاصّ إلى تقديم تمهيد إلى المجلدات الأكثر تخصُّصاً التي كتبها المؤلفون المتعاونون معه.[٢] يشير ويبر، لدى وصف أهدافَه من **كتاب الاقتصاد والمجتمع**، إلى أن التحليل الاجتماعي الذي يحتوي عليه يقوم بمَهَمّة "التهيئة المتواضعة جداً" الضروريّة لدراسة الظواهر الاجتماعيّة النوعيّة. و"عندئذ ينصرف اهتمام التاريخ إلى تقديم تفسير سببي لهذه الخصائص الخاصّة".[٣]يؤكد ويبر في مقالته عن "الموضوعيّة" أننا نهتمّ في العلوم الاجتماعيّة بالظواهر الفكريّة التي يكون "فهمها" الواضح بصورة طبيعيّة مَهَمّة نوع من الخطط يختلف بصورة خاصة عن المَهَمّة التي تستطيع أو تسعى إلى حلها خطط العلوم الطبيعيّة البحتة بصورة عامّة".[٤] من أهم الخطوات نحو تحليل الظواهر الاجتماعيّة، إذن، "تسهيل فهم" القاعدة الذاتيّة التي تقوم عليها. والموضوع الأساسي في المقالة، طبعاً، هو أن إمكان التحليل "الموضوعي" للظواهر الاجتماعيّة والتاريخيّة لا يحول دونه كون النشاط الإنساني ذا طابَع "ذاتي". ومن جهة أخرى، لا يمكن استبعاد هذه الذاتيّة فقط عن قصد بدمج العلم الاجتماعي

---

[1] - كتاب: **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ١٩.

[2] - عنوان مجموعة المجلدات كلها *Grundriss der Sozial - ökonamik*. ويشمل مؤلفوها ,Sombart وMichels ، وألفرد ويبر و Schumpeter. صدرت الإسهامات الأولى في ١٩١٤، وظهرت الأخرى حتى ١٩٣٠، عندما اكتملت المجموعة. انظر: Johannes Winckelmann: ‘Max Webers Opus Posthumum’ *Zeitschrift für die gesamten* , *Staatswissenschaften*، المجلد ٦٥، ١٩٤٩، صص. ٣٦٨ ــ ٨٧.

[3] - رسالة إلى Georg von Below، حزيران، ١٩١٤، وردت في von Below: *Der deutsche staat des Mittellalters*
(Leipzig,, 1925) P. XXIV ــ

[4]. **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، ص. ٧٤.

والطبيعي. لدى تلخيص ويبر مفهومه عن "علم الاجتماع التفسيري" في كتابه **الاقتصاد والمجتمع**، نراه يحتفظ بهذا التأكيد على أهميّة **الذاتي** *the subjective* للتحليل في علم الاجتماع.[١]

يقول ويبر إن كلمة علم الاجتماع *sociology* "بالمعنى الغامض جداً المستعملة فيه هنا" يجب أن تُقصَد منها الإشارة إلى "علم يُعنى بفهم تفسيريّ للفعل الاجتماعي ومن ثَمَّ بشرح سببي لمسيرته ونتائجه".[٢] الفعل الاجتماعي أو السلوك *(Soziales Handeln)* هو ذاك الذي يرجع المعنى الذاتي فيه إلى فرد آخر أو زمرة أفراد. يمكن تحليل معنى الفعل إلى معنيَين: إما بالإشارة إلى المعنى الحسي الذي يعنيه الفعل بالنسبة للفرد الفاعل المعيّن، أو بالإشارة إلى نوع مثالي من **المعنى الذاتي** لدى فاعل مفترَض. لا يوجد في الواقع فاصل صريح بين الفعل الذي تَحدَّد بهذه الصورة، والسلوك الذي هو بصورة خالصة لاتفكيري أو آلي. تقع قطاعات واسعة من النشاط الإنساني المهمة لأغراض علم الاجتماع على هوامش الفعل الغني بالمعنى: يصدق هذا بصورة خاصة على السلوك من النوع التقليدي. يضاف إلى هذا أن النشاط التجريبي ذاته قد يتضمن مزيجاً من عناصر قابلة للفهم وغير قابلة. قد تكون هذه، مثلاً، هي الحالة في بعض أشكال النشاط الديني، التي قد تتضمن خبرات صوفيّة لا تُفهم إلا جزئيّاً من جانب عالم اجتماعيّ لم يسبق له أن خَبرها. ليس استرجاع خبرة بصورة تامة ضرورياً لمَهَمّة جعلها مفهومة بصورة تحليليّة: "لا يحتاج المرء أن يكون قيصر لكي يفهم قيصر".[٣]

من المهم فهم التيار الرئيس في حُجّة ويبر هنا. بينما يقبل بأن المعنى الذاتي مكوِّن أساسي في الكثير من السلوك الإنساني، تعني فكرة ويبر أن مذهب الحدس ليس المذهب الوحيد الذي يمكن أن يقدِّم إمكان دراسة هذا؛ وعلى النقيض، يستطيع علم الاجتماع التفسيري ويجب أن يقوم على تقانات تفسير المعنى التي يمكن تكرارها، وبهذه الصورة يمكن التحقُّق من صحتها وفق قوانين الطريقة العلميّة المعمول بها. يمكن إنجاز هذا، بحسب ويبر، بالفهم العقلي للعلاقات المنطقيّة التي تؤلف جزءاً من الإطار الذاتي للفاعل، أو بفهمٍ من نوع أكثر انفعاليّة وعاطفيّة. ويكون الفهم العقلاني على أتم الكمال والدقة والإحكام حين يستخدم الفاعل التفكير الرياضي أو المنطق الشكلي. "نحن نملك فهماً واضحاً جداً عما يعنيه أحدهم عندما يستخدم فرضيّة ٢×٢=٤، أو نظريّة فيثاغورث في التفكير أو الجدال، أو عندما ينفِّذ أحدهم بصورة صحيحة خطاً تفكيرياً منطقياً وفق أساليب تفكيرنا المقبولة".[٤] لكن لا يوجد بصورة مطلقة خط واضح بين فهم الفرضيات في المنطق بهذا المعنى الضيق، والأسلوب الذي نفهم به أفعال شخص يختار بصورة عقليّة ويستخدم وسيلة معيّنة لبلوغ هدف عمليّ. وعلى الرغم من أن التعاطف وسيلة مُهمّة للوصول إلى فهم لفعل يقع في سياق انفعالي، من الخطأ أن نعد التعاطف والفهم شيئاً واحداً: فهذا الأخير يتطلب ليس فقط عاطفة التعاطف الانفعالي من جانب عالم الاجتماع، بل أن يفهم قابليّة الفعل للفهم الذاتي. لكن، على العموم، يصحّ القول إن المُثُل العُليا

---

[1] - الوصف المقدم في المجلد الأول من **الاقتصاد والمجتمع** هو نسخة معدلة من مقالة أقدم:
'Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie' *Gesammelte Aufsatze, zur Wissen - schaftslehre*, pp. 427-74 (1913).

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٤. قارن Julien Freund: **علم اجتماع ماكس ويبر**، (لندن، ١٩٦٨)، ص. ٩٠ ــ ١.

[3] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٥. Carlo Antoni ، **من التاريخ إلى علم الاجتماع** (لندن، ١٩٦٢)، ص. ١٧٠.

[4] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد الأول، ص. ٥.

التي يتجه نحوها النشاط الإنساني كلما كانت غريبة عن تلك التي تتحكم في سلوكنا الخاص، صعب فهم المعنى الذي تحمله بالنسبة لأولئك الذين يؤمنون بها. يجب علينا، في هذه الأحوال، أن نقبل بأنه لا يمكن الوصول إلا إلى فهم جزئي، وعندما لا نصل حتى إلى هذا الفهم الجزئي، يجب علينا أن نرضى بمعاملتها بصورة "معطَيات مفترَضة".

يجب على علم الاجتماع، طبعاً، أن يحسب حساباً للأشياء والأحداث التي تؤثر في نشاط الإنسان، لكن مجرَّدة من المعنى الذاتي. هذه الظواهر (التي تشمل على سبيل المثال، عوامل طقسيّة، وجغرافيّة، وبيولوجيّة) هي ظروف السلوك الإنساني أو شروطه، لكن ليست لها بالضرورة أيّة علاقة بأي هدف إنساني. لكن بمقدار ما تصبح ظواهر كهذه مرتبطة بأغراض ذاتيّة إنسانيّة، تكتسب معنى، وتصبح عناصر ضمن الفعل الاجتماعي. إن مصنوعة يدويّة مثل الماكينة "لا يمكن فهمها إلا على أساس المعنى *(Sinn)* الذي كان لإنتاجها واستعمالها أو كان المقصود أن يكون لهما.."[1].

بمقدار ما يتجاوز التحليل العلمي للفعل الاجتماعي مجرد الوصف، يسير من خلال بناء أنواع مثاليّة: من المفيد في العادة، بناء على الصعوبات في فهم الكثير من أشكال الفعل الموجّه بالقيمة أو المتأثر بالانفعال، إنشاء أنواع عقلانيّة أو منطقيّة. بعد أن نحدّد في النوع المثالي ممّ يتكون الفعل المنطقي، يمكن فحص الانحراف عنه على أساس تأثير العناصر غير المنطقيّة. وقد سبق البرهان على الميزة الرئيسة للأنواع المنطقيّة المثاليّة، كما يرى ويبر، في علم الاقتصاد: مُحكَمة الصياغة وغير غامضة في التطبيق. يؤكد ويبر هذه النقطة كنقطة ذات علاقة بالطريقة: إنها ابتكار منهجي لا يتضمن استخدامه وجود "تحيز عقلاني "rationalist bias".

يميز ويبر بين نوعين أساسيين من الفهم التفسيري للمعنى، يمكن تقسيم كل منهما تبعاً لما يتضمنه من فهم الأفعال المنطقيّة أو الأفعال الانفعاليّة. النوع الأول، "فهم مباشر"؛ في هذه الحالة نفهم معنى أحد الأفعال من خلال الملاحظة المباشرة: ويمكن توضيح الفرع العقلي من الفهم المباشر بالمثال الذي ورد من قبل، مثال فهم فرضيّة رياضيّة. نحن نفهم معنى حاصل ٢×٢=٤ حالاً إذا سمعنا أحداً ينطق به، أو رأيناه مكتوباً. والفهم المباشر للسلوك اللامنطقي، من جهة أخرى، يدل عليه، على سبيل المثال، "فهمنا انفجار الغضب كما يظهر بتعبير الوجه، ونداءات الدهشة أو ردود الفعل اللاعقلانيّة". والنوع الثاني من الفهم، "الفهم التوضيحي أو الشرحي" (*erklärendes Verstehen*)، يختلف عن هذا في أنه يتضمن شرح أو توضيح وصلة انفعاليّة تتداخل بين النشاط الملاحَظ ومعناه للفاعل. هنا كذلك شكلان فرعيان. يتألف الشكل المنطقي من فهم أحد الأفعال عندما يكون أحد الأفراد منهمكاً في فعاليّة تتضمن استخدام وسيلة معيّنة لتحقيق هدف خاص. وبهذه الصورة، في المثال الذي أورده ويبر، إذا لاحظ أحدهم شخصاً يقطع الخشب وكان يعلم أن الشخص يريد الحصول على بعض الوقود ليشعل النار في منزله، فإنه يستطيع بلا صعوبة فهم المحتوى العقلي في فعل الشخص الآخر. والنوع ذاته من عمليّة الاستنتاج غير المباشرة يمكن أن يتم بالنسبة للسلوك اللامنطقي. لهذا نستطيع، على سبيل المثال، أن نفهم، بهذا المعنى، استجابة شخص ينفجر بالبكاء إذا علمنا أنه قد عانى الآن من خيبة أمل مُرّة.

---

[1] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٧.

في الفهم التوضيحي "يوضع الفعل المخصوص المعنيّ في سلسلة من الدوافع قابلة للفهم تمكن معاملة فهمها كتوضيح لمجرى السلوك الحالي. وهكذا، بالنسبة للعِلم الذي يُعنى بالمعنى الذاتي للفعل، يتطلب توضيح الفعل أو شرحه فهماً للمعنى المعقّد (*Sinnzusammenhang*) الذي يعود إليه المجرى الواقعي للفعل القابل للفهم الذي جرى توضيحه بهذه الصورة".[1] وهذا مهم جداً في مفهوم ويبر عن تطبيق علم الاجتماع التوضيحي على التحليل التجريبي. يتطلب فهم "الدافع" دائماً ربط السلوك الخاص المعنيّ بمقياس معياريّ أوسع يعمل الفرد بموجبه. وللوصول إلى مستوى التوضيح السببي يجب التمييز بين الكفاية "الذاتيّة" والكفاية "السببيّة". إن تفسير مجرى فعل معيّن كافٍ ذاتيّاً (كافٍ على مستوى المعنى) إذا كان الدافع الذي يُعزى له يتوافق مع النماذج المعياريّة أو المعتادة. وهذا يقتضي، بكلمة أخرى، إثبات أن الفعل المعنيّ ذو معنىً في كونه "يعني شيئاً" على أساس المعايير المقبولة. لكن هذا ليس في ذاته كافياً لتقديم توضيح ناجح للفعل المخصوص. والحقيقة أن الخطأ الأساسي للفلسفة المثاليّة يكمن في التوحيد بين الكفاية الذاتيّة والكفاية السببيّة. العيب الأساسي في هذا الرأي هو في عدم وجود علاقة مباشرة وبسيطة بين "مجمَّعات المعنى Complexes of meaning"، والدوافع، والسلوك. يمكن أن تكون أفعال متماثلة من جانب عدة أفراد نتيجة لدوافع متنوعة. وعلى النقيض، يمكن ربط دوافع متماثلة بأشكال ملموسة مختلفة من السلوك. لا يحاول ويبر إنكار الطابَع المعقّد للدوافع الإنسانيّة. يعاني الناس في غالب الأحيان من دوافع متصارعة؛ وهذه الدوافع التي يعيها الشخص بصورة شعوريّة يمكن أن يكون معظمها تبريرات لدوافع أعمق لا يشعر بها. يجب على عالم الاجتماع أن يكون على دراية بهذه الإمكانات، ومستعداً للتعامل معها على مستوى تجريبي ــ على الرغم، طبعاً من أنه كلما زاد احتمال أن تكون إحدى الفعاليات نتيجة لحوافز غير قابلة للوعي، زاد احتمال أن تصبح هذه الفعاليّة ظاهرة هامشيّة من أجل تفسير المعنى.

لهذه الأسباب تتطلب الكفاية "السببيّة" أن يكون من الممكن "تقرير وجود احتمال، يمكن في الحالة المثاليّة النادرة بيانه بصورة عدديّة، لكن دائماً، بمعنىً ما قابلٍ للحساب، بأن حدثاً معيّناً قابلاً للملاحظة (مكشوفًا أو ذاتيًّا) سوف يتبعه أو يصحبه حدث أخر".[2] وبهذه الصورة، لا بد للبرهنة على المعنى التوضيحي، من وجود تعميم ثابت بالتجربة يربط المعنى الذاتي للفعل بمجموعة معيّنة من النتائج القابلة للتحديد. يلزم من الفرضيات الطبيعيّة لطريقة ويبر طبعاً، أنه إذا اعتاز أي تعميم من هذا القبيل، مهما تأكدت صحته بدقة، الكفاية على صعيد المعنى فإنه عندئذ يبقى ارتباطاً إحصائياً خارج نطاق علم الاجتماع التفسيري.

الأشياء المنتظِمة إحصائياً وحدها هي بهذه الصورة تعميمات من علم الاجتماع تطابق معنى مشتركاً قابلاً للفهم لمجرى فعل اجتماعي، وتكوّن أنواعاً من الفعل قابلة للفهم، بمعنى العبارة أو المصطلح المستخدم هنا. تلك الصيغ المنطقيّة وحدها للفعل القابل للفهم ذاتيّاً التي تمكن ملاحظتها على الأقل بشيء من القرب في

---

[1] - **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٩ . للإطلاع على تحليل لأهميّة هذه النظريّة، انظر Parsons صص. ٦٣٥، وما بعدها.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، صص. ١١ ــ ١٢. بناء على هذا الشرط، كما يوضح ويبر في انتقاده Roscher و Knies، بحثُ الدافع "التفسيري" الذي يقوم به المؤرخ هو نسبة سببيّة بالمعنى ذاته تماماً لأي تفسير سببي لأيّة عمليّة مفردة في الطبيعة ... "*Gesammelte Aufsätze Zur Wissenschaftslehre*" ، ص. ١٣٤.

الواقع، هي التي تكوِّن أنواعاً في علم الاجتماع مرتبطة بأحداث واقعيّة. والأمر ليس بأيّة وسيلة أن الاحتمال الواقعي لحدوث مجرى معين من الفعل الصريح أو المكشوف هو دائماً متناسب مع وضوح التفسير الذاتيّ.[١]

هناك أنواع كثيرة من المعطيات الإحصائيّة التي ولو ربما رجعت إلى ظواهر يمكن أن تؤثر في سلوك الإنسان، فليس لها معنى وفق معنى العبارة عند ويبر. لكن الفعل ذا المعنى ليس عصيّاً على المعالجة الإحصائيّة: إحصاءات علم الاجتماع بهذا المعنى تشمل، مثلاً، نسَب الجريمة أو إحصاءات توزيع المهن.

لا يحصر ويبر مدى المعلومات المفيدة في دراسة سلوك الإنسان الاجتماعي بتلك التي يمكن تحليلها وفق منهج علم الاجتماع التفسيري. هناك أنواع كثيرة من العمليات والتأثيرات ذات ارتباط سببي للحياة الاجتماعيّة و"ليست قابلة للفهم". لكن ويبر لا ينفي بأيّة صورة أهميتها. من المهم تأكيد هذا، لأنه صار من المألوف أن يُفترض، بناء على ويبر، أن علم الاجتماع التفسيري هو القاعدة الوحيدة للتعميم بشأن سلوك الإنسان الاجتماعي.

ويعي ويبر أن تحديده مصطلح "علم الاجتماع" بتحليل الفعل ذي المعنى بصورة ذاتيّة يتقاطع مع مفاهيم أخرى يتضمنها الحقل وتُطبَّق غالباً: 'علم الاجتماع بمعناه عندنا ... يقتصر على "علم الاجتماع التفسيري" (*verstehende Soziologie*) ــ وهو استعمال ليس أيّ أحد مضطراً أو يمكن أن يكون مضطراً لاتباعه'.[٢]

إن إشارة ويبر النوعيّة إلى علم الاجتماع العضوي *organicist*، كما يتمثل لدى Schäffle. في كتابه *Bau und Leben des Socialen Körpers* ــ وهو الذي يصفه ويبر 'بالعمل الألمعي'- ذات علاقة هنا. يلاحظ ويبر أن المذهب الوظيفي ذو فائدة حاسمة في تناول دراسة الحياة الاجتماعيّة: ليس مفيداً وحسب كوسيلة "للإيضاح العملي وللتوجيه المؤقت.. لكن لا يستغني عنه".[٣] وكما في حالة دراسة النظم العضويّة، يسمح لنا التحليل الوظيفي في العلوم الاجتماعيّة بتعرُّف أو تمييز الوحدات ضمن الكلّ [المجتمع] التي تُعَدّ دراستها مهمّة. لكن في نقاط معيّنة يسقط الشبه بين المجتمع والمتعضيّة بسبب أن من الممكن، ومن الضروري في تحليل الأول الذهاب أبعد من إنشاء وحدات وظيفيّة. لكن الوصول إلى الفهم التفسيري، بدلاً من أن يكون عائقاً في وجه المعرفة العلميّة، يجب أن يُعَدّ أمرًا يقدِّم إمكانات إيضاحيّة لا تتوافر في العلوم الطبيعيّة. لكن هذا لا يأتي كله بلا ثمن: يُدفع الثمن بالمستوى المنخفض للإحكام واليقين للمكتشفات التي تختص بها العلوم الاجتماعيّة.

إن الموضع الذي يختلف فيه ويبر كثيراً مع Schäffle هو في قضيّة الوضع المنطقي للمفاهيم الكليّة *Holistic*. أولئك الذين، بين علماء الاجتماع، يتخذون نقطة انطلاقهم من "الكلّ" ومن ثمَّ يتناولون تحليل السلوك الفردي يُغرَون بسهولة بتشخيص المفاهيم. وبهذه الصورة نرى المجتمع، الذي ليس إطلاقاً أكثر من التفاعلات العديدة بين الأفراد في بيئة مخصوصة، يتخذ هويّة فكريّة محوَّلة إلى هويّة ماديّة خاصة به، كما لو كان وَحدة فاعلة تملك وعيها الخاص الفريد. يعترف ويبر، طبعاً، بأن من الضروري في العلوم الاجتماعيّة استخدام مفاهيم ترجع إلى كيانات جمعيّة مثل الدول، والمصانع، إلخ. لكن يجب ألا ننسى أن "هذه التجمعات

---

[1] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ١٢.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، صص. ١٢ ــ ١٣.

[3] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ١٥.

Collectives هي فقط منتوجات وأساليب تنظيم الأفعال الخاصّة للناس **الأفراد**، لأن هؤلاء وحدَهم هم الذين، بالنسبة لنا، ينفِّذون بصورة ذاتيّة الفعل القابل للفهم".[1] لكن هناك ناحية أخرى تكون فيها وكالات جمعيّة من هذا القبيل مُهمّة في علم الاجتماع التفسيري: وهي، أنها تكوِّن وقائع من وجهة النظر الذاتيّة للفاعلين الأفراد ويمثِّلونها غالباً كوحدات ذات استقلال ذاتيّ. ويمكن لتمثيلات من هذا القبيل أن تلعب دوراً سببياً مهماً في التأثير في السلوك الاجتماعي.

لا يتضمن علم الاجتماع التفسيري، بحسب ويبر، المعنى الفرعي بأن الظواهر الاجتماعيّة يمكن شرحها اختزاليّاً على أسس نفسيّة.[2] تنطبق مكتشفات علم النفس أو تصدُق حتماً على كل العلوم الاجتماعيّة، لكن ليس أكثر من انطباق مكتشفات الفروع العلميّة الأخرى غير واضحة المعالم. لا يهتم عالم الاجتماع بالتكوين السيكولوجي للفرد في ذاته، لكن بالتحليل التفسيري للفعل الاجتماعي. يرفض ويبر بلا لَبْس الفكرة بأن المؤسسات الاجتماعيّة يمكن "اشتقاقها"، بمعنى توضيحي، من تعميمات سيكولوجيّة. لما كانت حياة الإنسان تشكلها بالدرجة الأولى التأثيرات الاجتماعيّة الثقافيّة، فمن المحتمل أكثر في الحقيقة أن يكون لدى علم الاجتماع ما يقدمه لعلم النفس أكثر مما يقدمه **علم النفس لعلم الاجتماع**:

لا تبدأ الطريقة بتحليل الصفات السيكولوجيّة ثم الانتقال إلى تحليل المؤسسات الاجتماعيّة... على النقيض، إن فهم الظروف المسبَّقة السيكولوجيّة ونتائج المؤسسات يفترض معرفة محكَمة بهذه الأخيرة وبالتحليل العلمي لبُنيتها.. لكننا لن نستنتج المؤسسات من قوانين سيكولوجيّة أو نفسرها بظواهر سيكولوجيّة بدائيّة.[3]

العلاقات الاجتماعيّة وتوجيه السلوك الاجتماعي

يغطي الفعل الاجتماعي أي نوع من سلوك الإنسان الموجَّه بصورة ذات معنى "نحو سلوك الآخرين في الحاضر والماضي والمستقبل"[4] توجد علاقة اجتماعيّة أينما وجد التبادل بين شخصين أو أكثر من الأشخاص، يربط كل منهم فعله بأفعال الآخرين (أو بأفعال متوقّعة منهم). لكن **لا يعني** هذا بالضرورة أن المعاني التي تتضمنها العلاقة مشتركة: في كثير من الحالات، كما في حالة علاقة "حب" التي ينطبق عليها المثل، **يوجد من يحب ومن يسمح للآخرين بأن يحبوه** *il y a un qui aime et un qui se laisse aimer*. ليست المواقف التي يتخذها أحد الطرفين إطلاقاً المواقف ذاتها التي يتخذها الطرف الآخر. ومع ذلك، في حالات من هذا القبيل، إذا استمرت عبر الزمن، توجد معاني مكمِّلة متبادَلة تحدد لكل فرد ما الذي "يُتوقّع" منه. يتحدث ويبر، على غرار Simmel، عن *Vergesellschafttung*، التي تحمل معنى تكوين العلاقات، وتعني حرفياً "جعل المرء اجتماعياً *Societalisation* "، بدلاً من *Gesellschaft* (المجتمع). كثير من العلاقات التي تتركب منها الحياة الاجتماعيّة ذات طابَع انتقالي، وهي باستمرار في عمليّة تكوين وانحلال.

---

[1] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد١، ص. ١٣. للاطلاع على دراسة نقديّة مفصلة لهذه النقطة وغيرها في **خلاصة ويبر لعلم الاجتماع التفسيري** انظر .Alfred Schutz*: The Phenomenology of the Social World* (Evanston, 1967)

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، صص. ٨٨ ــ ٩.

[3] **مناهج علم الاجتماع**، صص. ٨٨ ــ ٩.

[4] **مناهج علم الاجتماع**، صص. ٨٢ وما بعدها.

ولا يُفهم ضمناً أيضاً، طبعاً، أن وجود علاقة يفترض تعاوناً بين أصحاب العلاقة. يهتم ويبر بالإشارة إلى أن الصراع أو الخلاف خصيصة حتى لأكثر العلاقات دواماً.

وما كل أنواع الاتصال أو الاحتكاك بين الأفراد تؤلف، بكلمات ويبر، علاقة اجتماعيّة. إذا تصادم شخصان يعبران الطريق من دون أن يلاحظ أحدهما الأخر قبل الاصطدام فإن التفاعل بينهما ليس حالة من الفعل الاجتماعي: تصبح كذلك إذا ما تجادل الاثنان على من يستحق اللوم على هذا الحدث الطفيف. يذكر ويبر أيضاً حالة التفاعل في التجمعات الجماهيريّة: إذا كان Le Bon مصيباً، فإن العضويّة في جماعة جماهيريّة يمكن أن تؤدي إلى نشوء أمزجة جمعيّة يكون حافزها تأثيرات لاشعوريّة لا يملك الفرد أيّة سيطرة عليها. في هذه الحالة يتأثر سلوك الفرد بصورة سببيّة من قبل سلوك الآخرين، لكن هذا ليس فعلاً موجّهاً إلى الآخرين على صعيد المعنى، ومن ثَمّ ليس "فعلاً اجتماعياً" في اصطلاح ويبر.

يميز ويبر أربعة أنواع من توجيه السلوك الاجتماعي. في السلوك "العقلاني المقصود"، يقدِّر الفرد عقلانياً النتائج المحتملة لفعل معيّن على أساس حساب الوسيلة إلى غاية. عند تحقيق هدف معيّن، يوجد في العادة عدة وسائل بديلة للوصول إلى تلك الغاية. حين يواجه الفرد هذه البدائل يزن النجاعة النسبيّة لكل وسيلة من الوسائل الممكنة في الوصول إلى الغاية، وعواقب بلوغها بالنسبة لأغراض أخرى يسعى إليها الفرد. في هذه الحالة يطبِّق ويبر المخطَّط، الذي وضع من قبل في شأن التطبيق العقلاني للمعرفة العلميّة الاجتماعيّة، على "المثال النموذجي*Paradigm*" للفعل الاجتماعي على العموم. وبالمقابل يتوجه فعل "القيمة العقلاني" نحو مَثَل أعلى مسيطر، ولا يحسِب حساباً لأيّ اعتبار آخر. و"المسيحيّ يفعل ما هو صواب ويدع النتائج للربّ".[1] و هذا مع ذلك فعل عقلانيّ، لأنه يتضمن وضع أهداف منسجمة يوجه الفرد نشاطه نحوها. كل الأفعال الموجَّهة فقط نحو المُثُل العُليا المهمّة المتصلة بالواجب والشرف أو الإخلاص لقضيّة تقترب من هذا النوع. والتمييز الأساسي بين فعل القيمة العقلاني والنوع الثالث، الفعل "العاطفي"، هو أنه بينما يَفترض الأول أن الفرد يؤمن بمَثَل أعلى محدَّد بوضوح يسيطر على نشاطه، لا توجد هذه الخصيصة في الحالة الأخيرة. والفعل العاطفي هو ذاك الذي ينفَّذ تحت تأثير نوع من حالة انفعاليّة، وهو بهذه الصورة يقع في الحد الفاصل بين السلوك ذي المعنى والسلوك بلا معنى. يشارك فعل القيمة العقلاني في خصيصة أن معنى الفعل غير واقع، كما في السلوك العقلاني الهادف، في أداتيّة الوسيلة إلى غاية، بل في تنفيذ الفعل لذاته.

النوع الرابع من توجيه الفعل، الفعل "التقليدي"، يطابق أيضاً هامشَي السلوك ذي المعنى والسلوك بلا معنى. يُنفَّذ الفعل التقليدي تحت تأثير العُرف والعادة. وينطبق هذا على "الكتلة العظيمة التي تتألف من جميع الأفعال اليوميّة التي أصبح الناس معتادين عليها..".[2] في هذا النوع يُشتَقّ معنى الفعل من مَثَل أو رموز لا تملك الشكل المحدَّد المنسجم الذي تملكه تلك الأفعال التي تمارَس في عقلانيّة القيمة. وبقدر ما تصبح القيَم التقليديّة عقلانيّة يمتزج الفعل التقليدي بفعل القيمة العقلاني.

ينطوي هذا النظام التنويعي الرباعي الذي يعرضه ويبر على المادة التجريبيّة في كتاب **الاقتصاد والمجتمع**، لكن ليس القصد منه أن يكون تصنيفاً شاملاً الفعلَ الاجتماعي. إنه مخطط نموذجيّ مثاليّ يزوِّد

---

[1] **من ماكس ويبر، مقالات في علم الاجتماع**، ص. ٢٠.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١ ، ص. ٢٥.

المرء بأسلوب لتطبيق قاعدة ويبر المقرّرة بأن تحليل الفعل الاجتماعي يمكن أن يتم على أفضل وجه من خلال استخدام الأنواع العقلانيّة التي يمكن بها قياس الانحرافات العقلانيّة. وبهذه الصورة يمكن لمثال تجريبي مخصوص من سلوك الإنسان أن يفسَّر بناء على قربه الأشد من أي من الأنواع الأربعة من الفعل. لكن الحالات التجريبيّة التي لن تتضمن، بتراكيب متنوعة، مزيجاً من العناصر من أكثر من نوع واحد، هي نادرة جداً.

ولدى الحديث عن الصعوبات التي تثيرها مشكلة التحقق من صحة الأشياء في علم الاجتماع التفسيري، يؤكد ويبر أن الكفاية، *adequacy*، السببيّة مسألة درجات من الاحتمال دائماً. أولئك الذين احتجوا بأن سلوك الإنسان "غير قابل للتنبؤ" يخطئون بصورة واضحة: 'إن خصيصة "عدم قابليّة الحساب" .. هي امتياز - الشخص عديم العقل'.[1] لكن الصورة الموحدة من السلوك الموجودة عند الناس لا يمكن التعبير عنها إلا على أساس أن فعلاً مخصوصاً أو حادثاً معيّناً سوف يعطي جواباً أو استجابة معيّنة من جانب أحد الفاعلين. وبهذه الصورة يمكن القول إن كل علاقة اجتماعيّة تتوقف على "الاحتمال" (الذي يجب ألا يلتبس "بالحظ" أو "بالصدفة") بأن أحد الفاعلين أو عدداً منهم سوف يوجِّهون أفعالهم في اتجاه معين. إن تأكيد عنصر الطوارئ أو الإمكانات في سلوك الإنسان لا ينفي، في رأي ويبر، انتظام السلوك أو قابليّة التنبؤ به؛ لكنه يؤكد مرة ثانية التباين بين السلوك ذي المعنى والاستجابة الثابتة الخاصة، مثلاً، برد الفعل اللاشعوري إزاء منبِّه مؤلم.

حين يعرض ويبر تصنيفاً مفهومياً لأنواع العلاقة الاجتماعيّة الرئيسة وأشكال التنظيم الاجتماعي الأكثر شمولاً يصوغ وصفه بعبارات الاحتمال. تفترض كل علاقة اجتماعيّة ذات طابَع دائم وحدةَ أشكال السلوك التي تتألف، على أعظم صعيد أساسي، مما يدعوه ويبر "العادة" *"usage" (Brauch)* و "العُرف" *(sitte) Custom*. إن وحدة الشكل في الفعل الاجتماعي هي في العادة "بمقدار ما يكون احتمال وجودها ضمن جماعة من الناس قائماً لا على شيء سوى الممارسة الواقعيّة".[2] والعُرف هو فقط عادة مستقرة منذ زمن طويل. والعادة أو العُرف هو أي شكل من السلوك "المألوف" الذي، وإن لم يُستحسن أو يُستهجن بصراحة من قبل الآخرين، يُتَّبع بصورة اعتياديّة من قبل فرد أو عدد من الأفراد. ولا يُدعَم التمسك به بأي نوع من المسوِّغات أو الإباحات، لكنه مسألة موافقة إراديّة من جانب الفاعل. "من المعتاد في هذه الأيام تناول طعام الفطور كل صباح بصورة تتسق مع طراز معين. لكن ليس الإنسان مجبراً على ذلك (باستثناء حالة نزلاء الفنادق)؛ ولم يكن دائماً عُرفاً".[3] ويجب عدم التقليل من أهميّة العادة والعُرف الاجتماعيّة. فالعادات الاستهلاكيّة، على سبيل المثال، التي هي عرفيّة في العادة ذات أهميّة اقتصاديّة عظيمة. يختلف السلوك الموحد الشكل القائم على العادة والعُرف عن ذلك السلوك المقترن بالنوع المثالي من الفعل العقلاني الذي يتّبع فيه الأفراد بصورة ذاتيّة مصلحتهم الخاصّة. إن موقف المقاول (رجل الأعمال) الرأسمالي في السوق الحرّة

---

[1] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، ص. ١٢٤. انظر أيضاً، *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* صص. ٦٥ وما بعدها، حيث يعرض ويبر بالتفصيل العلاقة بين "اللامعقوليّة"، و"عدم قابليّة التنبؤ" و"حريّة الإرادة".

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٢٩.

[3] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد١، ص. ٢٩.

هو حالة نموذجيّة لهذا.[1] عندما يكون التمسك بالسلوك الموحَّد الشكل بدوافع المصلحة الخاصّة ــ بكلمة أخرى، عندما يقترب من هذا النوع ــ تكون العلاقة الاجتماعيّة في العادة أبعد عن الاستقرار من تلك القائمة على العُرف.

الشرعيّة والسيطرة والسلطة

أكثر أشكال العلاقة الاجتماعيّة استقراراً هي تلك التي تتجه مواقف الأفراد المشاركين فيها نحو الإيمان **بنظام شرعي**. ولتوضيح الفروق الواردة هنا يقدم ويبر الأمثلة التالية:

إذا صدرت أعلانات ناقلي الآثاث بصورة منتظمة في الوقت الذي ينتهي فيه أجل الكثير من عقود الإيجار، فإن هذا الشكل الموحّد يتحدد بالمصلحة الخاصّة. وإذا زار موظَّف المبيعات بعض الزبائن في أيام مخصوصة من الشهر أو الأسبوع، فهذه الحالة تكون إما سلوكاً عُرفياً، أو نتاجاً لتوجيه المصلحة الذاتيّة. لكن عندما يظهر موظف في الخدمة المدنيّة في مكتبه كل يوم في ساعة محدَّدة ثابتة فإنه لا يتصرف فقط على أساس العُرف أو المصلحة الخاصّة التي يستطيع إغفالها إذا أراد؛ وكقاعدة، يتحدد فعله أيضاً بصحة أو صواب أحد الأوامر (أي، قواعد الخدمة المدنيّة)، التي يطبِّقها جزئيّاً لأن العصيان يمكن أن يسيء إليه، لكن لأن انتهاكها يمكن أيضاً أن يثير اشمئزاز حسٍّ الواجب لديه (طبعاً، بدرجات متفاوتة).[2]

من الممكن قيادة الفعل بالإيمان بنظام شرعيّ بصور أخرى غير التمسك بمبادئ هذا النظام. وتلك حالة المجرم، الذي، إذ يخرق القوانين، يعترف ويكيِّف سلوكه لوجودها بالتدابير ذاتها التي يتخذها للتخطيط لنشاطه الإجرامي. في هذه الحالة يتحكم في أفعاله العقاب على انتهاك النظام الشرعي، فيرغب في تجنب العقاب. لكن قبوله بصحة النظام "كحقيقة" خالصة ليس سوى أحد الحدود القصوى لكثير من أنواع الانتهاكات التي يحاول فيها الأفراد ادعاء شرعيّة لأفعالهم بعض الشيء. أضف إلى هذا أنه من المهم جداً ملاحظة أن النظام الشرعي ذاته يمكن تفسيره بصور مختلفة. وهذا شيء يمكن إيضاحه بسهولة من تحليلات ويبر التجريبيّة علمَ اجتماع الدين: وهكذا كانت بروتستانتيّة عهد الإصلاح دعوةً إلى تغيير النظام المسيحي ذاته الذي كانت الكنيسة الكاثوليكيّة تدّعي أنه قاعدة شرعيّتها.

لا يوجد خط تجريبي واضح بين العادة (الاستعمال) والعُرف، وما يدعوه ويبر تقليداً *Convention*. ليس الالتزام أو التمسك، في هذه الحالة، مسألة استعداد إرادي من جانب الفرد. إذا شذّ، مثلاً عضو من فئة ذات مقام عال عن التقاليد التي تتحكم في معايير الأدب المناسبة، فمن المحتمل أن يكون موضعاً لسخريّة بقيّة أفراد المجموعة أو أن يُنبذ من جانبهم. يُعَدّ حشد عقوبات من هذا القبيل، في أغلب الأحيان، أسلوباً في غاية القوة لتأمين الانقياد أو الطاعة لنظام قائم. يوجد "القانون" حيث يُدعَم تقليد، لا بعقوبات غير شكليّة رخوة، لكن "بشخص" أو، بصورة معتادة أكثر، بجماعة أو مجموعة، تملك الأهليّة الشرعيّة والواجب لتطبيق العقوبات

---

[1] تمكن الإشارة إلى أن ويبر يتحدث هنا عن حالات تجريبيّة تدنو من الفعل العقلاني الهادف. وهذا ليس إذن مكافئاً لأنانية دركهايم، لأن سعي المصلحة الخاصّة الذاتي في مثال ويبر "مُوجّه نحو توقعات واحدة" (**الاقتصاد والمجتمع**، المجلد١، صص. ٢٩ ــ ٣٠).

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٣١.

على المتجاوزين.[1] ليس من الضروري أن تتضمن الهيئة الموكَّلة بفرض القانون نوعاً من هيئة مهنيّة من القضاة والشرطة متخصِّصة كتلك التي توجد في المجتمعات الحديثة؛ في ثأر الدم، مثلاً، تنفِّذ الجماعة العشيريّة مَهَمّة مساوية مَهَمّة هيئة أو وكالة عقاب. العلاقة التجريبيّة بين العُرف، والتقليد، والقانون هي علاقة حميمة. يمكن أن يكون حتى الإيمانُ بالعادة أو العرف *usage* وحدَه قويّاً جدّاً. أولئك الذين يسنّون القوانين لتغطية سلوك كان من قبل "اعتيادياً" كثيراً ما يكتشفون أنه لا يتم بلوغ سوى القليل من الالتزام الإضافي بالقرار موضع النظر. لكن العادة والعُرف يقدمان فعلاً في معظم الحالات أصل القواعد التي تصبح قانوناً، والعكس يحدث أيضاً، وإن بصورة أقل: يمكن أن يسفر إدخال قانون جديد عن أساليب جديدة من السلوك الاعتيادي. ويمكن لنتيجة من هذا القبيل أن تكون مباشرة أو غير مباشرة. وبهذه الصورة، إحدى النتائج غير المباشرة للقوانين التي تسمح أو تبيح حريّة إبرام العقود، على سبيل المثال، هي أن موظفي المبيعات يقضون الكثير من وقتهم في الأسفار سعياً للحصول على أوامر شراء من المشترين؛ ليس هذا مفروضاً بقوانين العقود، لكنه مع ذلك مشروط بوجودها.

لا يعتقد ويبر بأننا لا نستطيع الكلام عن وجود "القانون" إلا حيث تكون الهيئة القمعيّة وكالةً سياسيّة. يوجد النظام الشرعي في أي ظرف تتحمل فيه مجموعة ــ مثل مجموعة قرابيّة أو هيئة دينيّة ــ مَهَمّة تطبيق العقوبات لمعاقبة الانتهاكات. والحقيقة أن تأثير الجماعات الدينيّة في عقلنة القانون أو تسويغه هو موضوع رئيس في كتابات ويبر التجريبيّة. و بعبارات أكثر عموميّة، العلاقات المتداخلة بين "الشرعي" و"الديني" و"السياسي" ذات أهميّة حاسمة للبُنى الاقتصاديّة والنموّ الاقتصاديّ. يعرِّف ويبر المجتمع "السياسيّ" بالمجتمع الذي "تجري حماية وجوده ونظامه بصورة مستمرة ضمن منطقة ذات حدود معيّنة بتهديد وتطبيق قوة ماديّة من جانب هيئة إداريّة." وهذا لا ينطوي "طبعاً" على أن التنظيمات السياسية توجد فقط من خلال استعمال القوة بصورة مستمرة، هو يعني مجرد أن التهديد باستعمال القوة أو استعمالها فعلاً يُستخدم كعقوبة نهائيّة، يمكن اللجوء إليها حين تخفق كل التدابير الأخرى. ويصبح التنظيم السياسي "دولة" حين يصبح قادراً بصورة ناجحة على ممارسة مشروعة لاحتكار الاستخدام المنظم للقوة ضمن منطقة ذات حدود معيّنة.[2]

يعرِّف ويبر "القوة *power" (Macht)* بأنها احتمال أن يكون أحد الفاعلين قادراً على تحقيق أهدافه الخاصّة حتى ضد معارضة من آخرين تقوم بينه وبينهم علاقة اجتماعيّة. وهذا التعريف واسع جداً فعلاً: فكل نوع من علاقة اجتماعيّة هو، بهذا المعنى، إلى درجة ما وفي بعض الظروف، علاقة قوة. ومفهوم "السيطرة" *(Herrschaft)* أكثر نوعيّة: يشير فقط إلى تلك الحالات من ممارسة القوة التي يطيع فيها فاعلٌ ما أمراً معيّناً أصدره شخص آخر.[3] ويمكن أن يقوم القبول بالسيطرة على دوافع مختلفة تماماً، تتراوح بين العادة

---

[1] يميز ويبر في إحدى النقاط بين القانون "المكفول" والقانون "المكفول بصورة غير مباشرة". النوع الأول مدعوم مباشرة بجهاز قمعيّ. والنوع الثاني يشير إلى حالة معيار لا يعاقب الشرع من يتجاوزها، لكن ينتج عنها خرق معايير أخرى تؤلف قوانين مكفولة. لكن ويبر في العادة يستخدم "القانون" من دون وصف لكي يَعني القانونَ المكفول.

[2] قارن المفهوم المختلف لدركهايم ص،٥٥، آنفاً. لا تظهر في تعريف دركهايم لا حيازة منطقة محدَّدة ولا القدرةُ على تطبيق القوة.

[3] للاطلاع على خلاصة للقضايا المتعلقة بالجدل حول المصطلحات في شأن ما إذا كان يجب ترجمة *Herrschaft* بالسيطرة أم "بالسلطة"، انظر تعليق Roth، في **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد١، صص. ٦١ ــ ٢ (الحاشية ٣١). واستعملتُ مصطلح "السيطرة" لأنه أوسع في معناه الفرعيّ من "السلطة الشرعية" *(Legitime Herrschaft)*.

المحض والاستهتار بمصلحة الآخرين في سبيل تأمين المصلحة الذاتيّة. لكن إمكان الحصول على مكافآت ماديّة وإحراز التقدير الاجتماعي هما من أكثر أشكال الرابطة بين القائد والتابع انتشاراً.[١] لكن لا يقوم أي نظام للسيطرة على إما الاعتياد الآلي أو على الاستجابة للمصلحة الخاصّة فقط: الدعامّة الأساسيّة هي اعتقاد الخاضعين بشرعيّة خضوعهم أو تبعيتهم.

يميز ويبر ثلاثة أنواع مثاليّة للشرعيّة يمكن أن تقوم عليها علاقة سيطرة: التقليديّة والقياديّة والشرعيّة. تقوم السيطرة التقليديّة على الاعتقاد "بقدسيّة القواعد القديمة العهد والسلطات".[٢] ليس لدى الحاكمين، في أكثر أشكال السيطرة التقليديّة بدائيّة، هيئةٌ من المتخصِّصين يمارسون من خلالهم نفوذهم. في العديد من المجتمعات الريفيّة الصغيرة يستحوذ على النفوذ رجال القرية الكبار: يُعَدّ أولئك الأكابر سناً الأكثر انغماساً في الحكمة التقليديّة، لذلك يكونون هم المؤهَّلين للتمتع بالنفوذ. والشكل الثاني للسيطرة التقليديّة، الذي يوجد غالباً في الحقيقة ممزوجاً مع حُكم الشيوخ *gerontocracy*، هو الحكم الأبَويّ *patriarchalism*. في هذا الشكل، القائم في العادة على وحدة منزليّة، يملك ربّ الأسرة نفوذاً ينتقل من جيل إلى جيل بقوانين الوراثة المحدَّدة. وينمو نظام الحكم الوراثي *patrimonialism* حيثما وجدت هيئة إداريّة تابعة بالولاء الشخصيّ للسيد *master*.

نظام الحكم الوراثيّ هو شكل السيطرة الخاص في حكومات الشرق الاستبداديّة، كما في الشرق الأدنى وفي أوربا **القروسطيّة**. يختلف نظام الحكم الوراثي عن شكل الحكم الأبويّ الأقل تعقيداً في أنه يميِّز بوضوح بين الحاكم و"الأتباع": في نظام الحكم الأبوي البسيط يجب "ممارسة السيطرة" وإن كانت حقاً موروثاً تقليديّاً للسيد، كحق مشترك في مصلحة جميع الأفراد. وبهذه الصورة لا يملكها صاحب المنصب مُلكيّة حرّة.[٣] والنفوذ الوراثي راسخ الجذور في إدارة الحاكم المنزليّة؛ وعلامته المميِّزة تشابك حياة المحكمة والوظائف الحكوميّة، ويُنتقى الموظفون في البداية من بين حَرَس الحاكم أو خُدّامه الشخصيين. وحيثما تمارَس السلطة الوراثيّة على مناطق واسعة يصبح من الضروري اعتماد قاعدة أوسع لانتقاء الموظفين. وتنشأ في أحيان كثيرة نزعة نحو لامركزيّة الإدارة، الأمر الذي يخلق قاعدة لأنواع من التوترات والصراعات بين الحاكم والموظفين الوراثيين أو "النبلاء أو الأعيان".

بينما يمكن في الواقع التاريخي وجود عدة أنواع مزيجة، وقد وُجدت حقًّا، فإن النوع النقيّ من التنظيم التقليديّ يقدِّم تبايناً مع النوع المثالّي للبورقراطيّة العقلانيّة، التي تُبنى على السيطرة الشرعيّة. مهمات الأعضاء في التنظيم التقليدي محدَّدة بصورة غامضة، وتخضع الامتيازات والواجبات للتعديل وفقاً لميل الحاكم؛ ويقوم انتقاء الأعضاء على أساس الولاء الشخصي؛ ولا توجد عمليّة عقلانيّة من أجل "سنّ القانون": يجب في أيّة تحديثات في القواعد الإداريّة جعلها تظهر كأنها إعادة اكتشاف حقائق "معيّنة".

---

[1] **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، صص. ٨٠ ــ ١.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٢٢٦.

[3] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٢٣١. استعملتُ هنا أيضاً وصف ويبر السلطة الوراثيّة في **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٣، صص. ١٠٠٦ - ١٠.

يتحدث ويبر عن النوع النقي من السلطة الشرعيّة كما يلي.[1] الشخص الذي يمسك بالسلطة في هذا النوع يفعل هذا بناء على معايير لاشخصيّة ليست من بقايا التقليد، لكن أقيمت بصورة شعوريّة ضمن سياق إما عقلانيّة هادفة أو عقلانيّة قيْمة. والذين يخضعون للسلطة يطيعون من هُو أعلى منهم مقاماً، لا بسبب أي اعتماد شخصيّ عليه، لكن لأنهم يقبلون المعايير اللاشخصيّة التي تحدّد تلك السلطة؛ 'وبهذه الصورة يخضع الشخصُ النموذج، "الشخصُ الأعلى" الذي يمسك بسلطة شرعيّة هو نفسه لنظام لاشخصيّ، ويوجه أفعاله نحوه بصلاحياته وأوامره الخاصّة'.[2] ولا يَدين أولئك الخاضعون للسلطة الشرعيّة بأي ولاء شخصيّ لموظف أعلى، ويتّبعون أوامره فقط ضمن النطاق المحدود الذي تُعيَّن فيه شرعيّتُه بصورة واضحة.

ويبدي النوع النقي من التنظيم البورقراطي الخصائص التالية، تنفَّذ أنشطة الهيئة الإداريّة على قاعدة منتظِمة، وبهذه الصورة تؤلِّف "واجبات" رسميّةً حسنة التحديد. ودوائر صلاحية الموظفين مرسومة بوضوح، ومستويات السلطة معيّنة بشكل تراتبيّة وظائف. والقواعد التي تتحكم في سلوك الموظفين، سلطتهم ومسؤولياتهم، مدوَّنة بشكل مكتوب. ويُنتقي الموظفون إذا برهنوا على كفاءات متخصِّصة عن طريق المسابقات أو على حيازة شهادات أو درجات تثبت المؤهِّلات المناسبة. وليست مُلكيّة المكتب للموظف، ويُفصل باستمرار بين الموظف والوظيفة بصورة أن المكتب "لا يملكه" تحت أيّة ظروف الشخصُ الذي يشغَله. ولهذا النوع من التنظيم نتائج متميزة لوضع الموظف:

١ــ يتم التحكم في مهنة الموظّف أو عمله بمفهوم مجرّد للواجب؛ وأداء المَهَمّات الرسميّة بطريقة أمينة هو هدف في ذاته لا وسيلة للحصول على مكسب ماديّ شخصيّ من خلال الأجور، إلخ...

٢ــ يحصل الموظف على وظيفته من خلال تعيينه من قبل سلطة عليا على أسس مؤهلاته التقنيّة. و لا ينتخَب انتخابًا.

٣ــ ويحتفظ في العادة بوظيفته بصورة دائمة.

٤ــ تتخذ أجرته شكل مرتَّب ثابت ومنتظم.

٥ــ والوضع المهني للموظف هو بالصورة التي تؤمِّن له "مهنة" حياتيّة تتضمن الترفيع في سلَّم السلطة؛ ويتوقف التقدم الذي يحققه الموظف إما على البراعة الظاهرة أو على القِدَم والأسبقيّة أو باجتماع الاثنين أو بمزيج منهما.

إنما لا يُعثر على تنظيمات قريبة من هذا الشكل النموّذجيّ المثاليّ إلا ضمن النظام الرأسماليّ الحديث. والأمثلة الرئيسة على البورقراطيات المتقدمة، التي سبقت بروز الرأسماليّة الحديثة، كانت تلك التي وُجدت في مصر القديمة، والصين، والإمارات الرومانيّة (الإمبراطوريّة) المتأخرة، والكنيسة القروسطيّة الكاثوليكيّة. هذه البورقراطيات، ولاسيما الثلاث الأولى، كانت في الأساس نظاماً وراثيّاً، وكانت تقوم على الأكثر على دفع أجور عينيّة للموظفين. وهذا يبرهن على أن تشكُّل اقتصاد النقود الأسبق لم يكن مطلباً مسبَّقاً أساسياً لقيام التنظيم البورقراطي، وإن كان ذا أهميّة عظيمة في تسهيل نشأة البورقراطيّة العقلانيّة الحديثة ونموّها. يرتبط تقدُّم تطبيق البورقراطيّة في العالم الحديث مباشرة بالتوسع في تقسيم العمل في مختلف جوانب الحياة الاجتماعيّة. ومن الجوانب الأساسيّة في سوسيولوجيا الرأسماليّة الحديثة في رأي ويبر أن ظاهرة

---

[1] يمكن العثور على عرض ويبر البديل في **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٣، صص. ٩٥٦ - ١٠٠٥.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٢١٧.

التخصُّص في الوظيفة المهنيّة ليست بأيّة صورة محدودة في النطاق الاقتصادي. إن فصل العامل عن السيطرة على وسيلة إنتاجه التي أبرزها ماركس كعلاقة مميزة للرأسماليّة الحديثة ليس محصوراً في الصناعة، بل ينتشر خلال الدولة والجيش والقطاعات الأخرى من المجتمع الذي تصبح فيه التنظيمات بارزة على نطاق واسع.[١] في أوربا الغربيّة ما بعد القرون الوسطى، سبق تطبيق البورقراطيّة في الدولة تطبيقَها في الحقل الاقتصادي. وتعتمد الدولة الرأسماليّة الحديثة اعتماداً تاماً على التنظيم البورقراطي لكي تستمر في الوجود. "كلما كانت الدولة أكبر، أو كلما أصبحت قوة أعظم، زاد كون هذه هي الحالة بلا قيد ولا شرط".[٢] على الرغم من أن حجم الوحدة الإداريّة ذاته عامل كبير في تحديد انتشار التنظيم البورقراطي العقلاني ــ كما يحصل في حالة الحزب السياسي الجماهيري الحديث ــ لا توجد علاقة وحيدة الجانب بين الحجم وتطبيق البورقراطيّة.[٣] إن ضرورة التخصّص لإنجاز بعض المهام الإداريّة مُهمّة بقدر أهميّة الحجم في تشجيع التخصُّص البورقراطي. وبهذه الصورة، في مصر، أقدم دولة بورقراطيّة، كان نموّ البورقراطيّة يتحدّد بالدرجة الأولى بالحاجة إلى تنظيم الريّ من قبل إدارة مركزيّة. وفي الاقتصاد الرأسمالي الحديث، يعد تشكيل سوق فوق-محليّ شرطاً مهماً لدفع نموّ البورقراطيّة لأنه يتطلب توزيع السلع والخدمات بصورة منتظِمة ومنسَّقة.[٤]

إن نجاعة التنظيم البورقراطي في أداء مَهَمّات منسَّقة من هذا القبيل هي السبب الأعظم في انتشاره.

المقارنة بين الجهاز البورقراطي المتقدِّم وغيره من الأنظمة تشبه تماماً المقارنة بين الآلة (الماكينة) والأساليب الإنتاجيّة غير الممَكنَنة. الإحكام، والسرعة، والوضوح، ومعرفة الملفات، والاستمراريّة، والحرص، والوحدة، والخضوع الدقيق، وتقليص الاحتكاك والتكلفات الماديّة والشخصيّة ــ تصل هذه إلى أقصى مداها في التنظيم البورقراطي الدقيق...[٥]

هذه الصفات يتطلبها، بصورة خاصة، الاقتصاد الرأسمال الذي يقتضي أن تؤدَّى العمليّات الاقتصاديّة بسرعة وإحكام. وقد أسيء فهم موقف ويبر من هذه النقطة في كثير من الأحيان. كان ويبر بصورة واضحة واعياً الرأي ــ الشائع منذ بداية القرن التاسع عشر ــ بأن البورقراطيّة مقرونة "بالشريط الأحمر= المعوِّقات"، و"بعدم النجاعة = الفعاليّة".[٦] ولم يكن ويبر جاهلاً، في أعمال التنظيمات البورقراطيّة المهمّة، أهميّة وجود الاتصالات غير الرسميّة، العَرَضيّة، ونماذج العلاقة التي تتطابق مع السلطة والمسؤوليات

---

[1] قارن، *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* ، صص. ٤٩٨ وما بعدها. إن أهميّة هذه النقطة مضخّمة بالنسبة لموقف ماركس. انظر بعده، صص. ٢٣٤ ــ ٨.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٣، ص. ٩٧٣.

[3] لهذا ينتقد ويبر Michels لمبالغته في الطابَع الحديدي للنزعة نحو تشكيل حكم الفئة القليلة (الأوليغارشيّة) ضمن البورقراطيات، **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٣، صص. ١٠٠٣ ــ ٤.

[4] من المهم تأكيد أن الدولة الحديثة والاقتصاد الحديث لا يصبحان بورقراطيَّين تماماً. فبالنسبة للذين في "القمة" ليست المؤهلات المتخصصة مطلوبة. تُشغل المناصب الرئاسيّة والوزاريّة من خلال نوع من عمليّة انتخابيّة، والمقاول الصناعي لا يعيَّن من جانب البورقراطيّة التي يرئسها. "وبهذه الصورة، في قمة التنظيم البورقراطي على الأقل لا بد من وجود عنصر ليس بورقراطيًّا خالصاً". **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص٢٢٢.

[5] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٣، ص. ٩٧٣.

[6] قارن، Martin Albrow: **البورقراطيّة** (لندن ١٩٧٠) صص. ٢٦ ــ ٥٤.

المعيّنة بصورة رسميّة.[1] يمكن أن ينتج التنظيم البورقراطي "عوائق محدَّدة لأداء العمل أداء مكيّفاً أحسن التكييف لكل حالة بمفردها؛[2] ومن هذه الحقيقة الأخيرة إنما ينجم القلق من الشريط الأحمر= المعوقات، وليس في غير محله. لأن البورقراطيّة بطبيعتها ذاتها كبُنية عقلانيّة، تعمل وفق قواعد سلوك منتظِمة (وفق أنظمة سلوكيّة خاصّة). من المعقول تماماً، بحسب ويبر، إمكان أن تتفوق الأشكال السابقة من التنظيم الإداري على أساس معالجة كل حالة خاصة على حدة. يمكن توضيح هذا بمثال القرارات القضائيّة. في الممارسة الشرعيّة التقليديّة يتدخل حاكم وراثي كما يشاء في تطبيق العدالة، ويمكن نتيجة لهذا أن يكون قادراً في بعض الأحيان على نقض حُكم على أساس معرفته الشخصيّة بالمتَّهم (المدَّعى عليه) بصورة أكثر عدلاً من نقض حُكم في حالة مماثلة في محكمة حديثة، لأنه في الحالة الأخيرة "لا يؤخذ في الحساب سوى الخصائص العامّة غير الغامضة لحقائق الحالة أو القضيّة".[3]

لكن هذا لن يحدث حتماً في أكثريّة الحالات، وإن قابليّة الاعتماد في السيطرة الشرعيّة العقلانيّة هو الذي يجعل الإدارة البورقراطيّة مختلفة تماماً عن الأنواع السابقة: والحقيقة أنها الشكل الوحيد من التنظيم القابل لمواكبة المهمات الهائلة من التنسيق الضروري للرأسماليّة الحديثة. يعبر ويبر عن الفكرة كما يلي:

لكن العديد من الناس قد يشْكُون من "البورقراطيّة"، يمكن أن يكون من الوهم التفكير لحظة أن العمل الإداري المتواصل يمكن تنفيذه في أي حقل إلا بوساطة الموظفين الذين يعملون في دوائرهم. إن طراز الحياة اليوميّة كله مفصَّل بصورة تلائم هذا الإطار. إذا كانت الإدارة البورقراطيّة، مع بقاء الأشياء الأخرى على حالها، دائماً أكثر الأنواع عقلانيّة من وجهة النظر الشكليّة والتقنيّة فإن حاجات الإدارة الجماهيريّة (للناس أو للأشياء) تجعلها اليوم لا غنى عنها تماماً.[4]

نوع ويبر الثالث، سيطرة الهَيبة والموهبة، يختلف تماماً عن النوعين الآخرين. كلتا السيطرة التقليديّة والسيطرة الشرعيّة هما نظامان من الإدارة، يُعنَيان بالمهَمّات الروتينيّة للحياة اليوميّة. والنوع الخالص من سيطرة **الهيبة والموهبة** *Charismatic* هو من حيث التعريف، نوع فائق العادة. تعرّف الهيبة والموهبة، من جانب ويبر، بأنها "صفة معيّنة لشخصيّة فرديّة يُنظر إليه بفضلها كشخص فوق العادة ويُعامل كموهوب يملك قوى أو صفات أسمى من الطبيعة أو أسمى من الإنسان، أو على الأقل استثنائيّة بصورة مخصوصة".[5] الشخص المهيب أو الموهوب هو إذن شخص يعتقد الآخرون أنه يملك مقدرات غير اعتياديّة عجيبة، يُعتقد في الغالب أنها من النوع فوق الطبيعي تميزه عن النوع الاعتيادي. وكون أحد الأشخاص "في الواقع" يملك واحدة أو كل الخصائص التي تُعزى له من قبل أتباعه ليس موضع خلاف؛ الأمر المهم هو أن الصفات الاستثنائيّة يجب أن تُعزى له من قبل الآخرين. سيطرة الموهبة والهيبة يمكن أن تنشأ في السياقات الاجتماعيّة والتاريخيّة الأكثر تنوُّعاً، وبناء على هذا يتراوح الأشخاص القياديون (ذوو الموهبة والهيبة) من الزعماء

---

[1] قارن إسهامات ويبر في مناقشات *The Verein für Sozialpolitik* في ١٩٠٩، *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*، صص. ٤١٢ - ١٦.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٣ ، صص. ٩٧٤ ــ ٥.

[3] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، صص. ٦٥٦ ــ ٧.

[4] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٢٢٣.

[5] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٢٤١

السياسيين والأنبياء الدينيين الذين أثرت أفعالهم في مجرى نموّ حضارات بكاملها، وصولاً إلى العديد من أنواع الديماغوغيين الصغار في جميع مسالك الحياة الذين ضمنوا لأنفسهم أتباعاً مؤقتين. ادعاء الشرعيّة في السلطة القياديّة (ذات الموهبة أو الهيبة) في أي سياق وُجدت، يقوم إذن دائماً على اعتقاد كلا الزعيم والأتباع بصدق رسالة الزعيم. والشخص القيادي يقدّم في العادة برهاناً على أصالته من خلال الإتيان بمعجزات أو إصدار آيات إلهيّة (وحياً إلهيّاً). لكن، بينما تعَدّ هذه علامات على صحة سلطته، ليست في ذاتها القاعدة التي تقوم عليها سلطته، بل تقوم بدلاً من ذلك على مفهوم يقضي بأن واجب أولئك الخاضعين للسلطة القياديّة الاعتراف بصدقها والعمل وَفقَ ذلك.[1]

لا تعتمد العضويّة في مناصب السلطة الثانويّة في حركة قياديّة على اختيار متحيِّز من خلال روابط شخصيّة، ولا على حيازة مؤهلات تقنيّة. لا يوجد سلَّم ثابت للخضوع أو التبعيّة، كما لا توجد "مهنة حياتيّة" على غرار ما في التنظيمات البورقراطيّة. يملك الزعيم القياديّ فقط عدداً غير محدود من الخلَّص الذين يشاركونه في هيبته أو موهبته أو الذين يملكون هيبَة في ذواتهم.ولا تملك الحركة القياديّة، خلافاً لأشكال التنظيم الدائمة، وسائلَ منظمة بصورة منتظمة من الدعم الاقتصادي: تتلقى دخلَها إما من الهبات من هذا النوع أو ذاك، أو عن طريق النَّهب أو الغنائم. وليست الحركة القياديّة منظمة حول مبادئ شرعيّة ثابتة من نوع عامّ، كتلك التي توجد بمحتوى مختلف في كلتا السيطرتين التقليديّة والشرعيّة. وتصدر فيها الأحكام بالنسبة لكل حالة خاصّة، وتقدَّم كوَحي إلهيّ. "النبي الأصيل، مثل القائد العسكري الأصيل وكل قائد صادق بهذا المعنى، يبشِّر ويبدع أو يطلب **التزامات** جديدة..."[2].

وهذا عَرَض أو علامة على التخلي عن النظام المقبول يتمثل ببروز السيطرة القياديّة. " ترفض السيطرة القياديّة الماضي ضمن نطاق دعواتها، وهي بهذا المعنى ثوريّة بصورة خاصة".[3] الموهبة قوة مبدعة شديدة التأثير تنبثق من خلال القواعد المستقرة التي تدير النظام القائم، تقليديّةً كانت أم شرعيّة. وهي بحسب ويبر، ظاهرة لامنطقيّة بشكل خاص. وهذه الصفة أساسيّة في الحقيقة لتعريف ويبر ذاته الموهبة *Charisma*، لأن الأساس الوحيد للسلطة القياديّة هو الاعتراف بصدق دعوات الزعيم: ليست المُثُل العُليا للحركة القياديّة نتيجة لذلك مرتبطة بالضرورة بمُثُل نظام السيطرة القائم. و بهذه الصورة تُعَدّ الموهبة مُهمّة بصورة خاصة كقوة ثوريّة ضمن نظم السيطرة التقليديّة، التي ترتبط فيها السلطة بسوابق انتقلت من الماضي من دون تبديل نسبيّاً. في الفترات السابقة للعَقلَنَة، كانت التقاليد والموهبة تستنفدان كل توجيه الفعل تقريباً فيما بينهما.[4] لكن مع تقدُّم العَقلَنَة يصبح تطبيق التغيير الاجتماعي العقلاني (مثلاً، من خلال تطبيق المعرفة العلميّة على التحديثات التقنيّة) مُهمًّا بصورة متزايدة.

ولا بد للموهبة، بسبب نفورها من الروتين والحياة الاعتياديّة، من إجراء تعديلات عميقة، إذا قُدِّر لها أن تتمتع بأي شيء يشبه الوجود الدائم. ويتضمن **إدخال الروتين** *(Veralltäglichung)* على الموهبة، إذن،

---

[1] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٢٤٢.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٢٤٣. تُدار عدالة القاضي بهذه الطريقة، مبدئياً؛ وكانت في الممارسة، كما يقول ويبر، مرتبطة في الحقيقة برباط وثيق بالتقاليد السابقة.

[3] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٢٤٤.

[4] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٢٤٥.

التنازلَ عن سلطة الموهبة باتجاه إما التنظيم التقليدي أو التنظيم الشرعي. ولما كانت السلطة القياديّة مركَّزة في الصفات الاستثنائيّة لشخص خاصّ، تنشأ مشكلة صعبة تتعلق بخلافة ذلك الشخص عندما يُتوَفى أو يُزاح من المشهد بصورة أخرى. يتحدد نوع علاقة السلطة التي تنبثق نتيجة لإدخال الروتين إلى حد كبير بالطريقة التي يتمّ بها حلّ مشكلة الخلافة. ويميز ويبر عدة مسالك ممكنة يمكن أن يحدث هذا بها.

من الحلول المهمّة تاريخيّاً لمشكلة الخلافة تعيين زعيم السلطة القياديّة أو تلامذته (مريديه) الذين يشاركونه في موهبته خَلَفاً. لا يُنتخب الخليفة؛ يبرهَن على أنه يحرز الصفات القياديّة المناسبة للسلطة. وكان هذا في رأي ويبر مصدر أهميّة تتويج الملوك ورجال الدين (الأساقفة) في أوربا الغربيّة.[1] وبالوسع معاملة الموهبة (الكاريسما) كصفة تنتقل بالوراثة. ويملكها نتيجة لذلك أقرب أقرباء حامل الصفة الأصلي. لكن هذا لم يصبح مرتبطاً بمبدأ وراثة الابن الأكبر إلا في اليابان وأوربا الإقطاعيّة بالدرجة الأولى. عندما تتحول السيطرة القياديّة إلى شكل روتينيّ اعتياديّ تقليديّ، تصبح المصدر المقدَّسَ لشرعيّة أولئك الذين يمسكون بالسلطة؛ وبهذه الصورة تشكِّل الموهبة عنصراً دائماً في الحياة الاجتماعيّة. وعلى الرغم من أن هذا غريب على جوهرها، يظل هناك ما يسوِّغ الحديث، كما يقول ويبر، عن دوام "الموهبة"، لأنها تحافظ على طابَعها الاستثنائي كقوة مقدّسة. لكن ما إن تصبح الموهبة (الكاريسما) بهذه الصورة قوة لاشخصيّة، لا يعود من الضروري النظر إليها كصفة يتعذر اكتسابها بالتعليم، ويمكن أن يعتمد اكتساب الكاريسما جزئياً على عمليّة تعليميّة.

يتطلب تحويل الموهبة إلى روتين (سلوك اعتيادي) أن توضع نشاطات الإدارة على قاعدة منتظِمة، يمكن تحقيقها إما من خلال تكوين معايير تقليديّة أو إقامة قواعد قانونيّة. إذا أخذت تنتقل الهيبة من خلال الوراثة فمن المتوقع أن يصبح أصحاب الوظائف جماعة ذات وضع تقليديّ، ويصبح معها الانتقاء للمناصب مؤسَّساً بالدرجة الأولى على الوراثة. ويمكن في حالات أخرى أن تصبح معايير القبول في الوظيفة محدَّدة باختبارات الأهليّة، وبهذه تميل إلى النوع الشرعي العقلاني. وبصرف النظر عن الخطّ الذي يُتَّبع من خطوط النموّ هذه، يتطلب تطبيق الروتين دائماً وضع سلسلة منتظمة من الترتيبات الاقتصاديّة التي إذا كانت النزعة نحو المذهب التقليدي فسوف تكون إما دخولاً من أوقاف خاصّة أو إقطاعات من الأراضي، وإذا كانت النزعة نحو النوع الشرعيّ فسوف تأخذ شكل مناصب ذات مرتّبات.

ولا يمكن استنتاج محتوى المُثُل العُليا التي تشجَّع بظهور الحركة القياديّة (الكاريسميّة) مباشرة من نظام السيطرة السائد من قبل. وهذا لا يعني القول إن دعوات الحركة الكاريسميّة لا تتأثر برموز النظام الذي يظهر كردّ فعل عليها، ولا كون المصالح الاقتصاديّة أو "الماديّة" ليست مُهمّة في التأثير في نموّ الحركة الكاريسميّة لكنه يعني حقاً أن محتوى "الرسالة" الكاريسميّة ينبغي عدم التقليل من أهميته "كانعكاس" لعمليات ماديّة تؤدي إلى تغييرات اجتماعيّة. يجب في رأي ويبر عدم ربط الحركيّة الثوريّة بأيّة سلسلة من الخطوات العقلانيّة لنموّ تاريخيّ شامل. وهذا يحتفظ، على مستوى أكثر تجريبيّة، بنَبْذ نظريات النموّ الذي يتوصل إليه ويبر بناء على اعتبارات نظريّة خالصة.

---

[1] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، صص. ٢٤٧ ــ ٨.

تأثير علاقات السوق: الطبقات والفئات ذات الوضع

ينطبق نَبْذ ويبر نظريات النموّ التاريخي الشامل على الهيجليّة والماركسيّة بالدرجة ذاتها. لكن في أعمال ويبر خطّ تفكير آخر تجريبي ومفهوميّ ينطبق بصورة خاصة على دعوات الماركسيّة. إذا كانت "نظريات التاريخ" بمجموعها مستحيلة، فيلزم على المستوى الأكثر نوعيّة أن أيّة نظريّة تحاول ربط النموّ التاريخي بهيمنة العلاقات الطبقيّة أو الاقتصاديّة السببيّة العموميّة محكوم عليها بالإخفاق. إن حديث ويبر عن "الطبقة *Class* والوضع *Status* والحزب *Party* بهذه الصورة يقيم هذه كثلاثة أبعاد لتكوين الطبقات، كل منها منفصل عن الآخَرَين بصورة مفهوميّة، وينصّ على أن كلاً منها يؤثر سببياً، على مستوى تجريبي، في كلٍّ من الاثنين الآخرَين.

يتضمن كتاب **الاقتصاد والمجتمع** قسمين يعالجان الطبقة والفئات أصحاب الوضع.[1] لكن كلا القسمين قصيران ولا يتناسبان مع أهميّة المفاهيم في كتابات ويبر التاريخيّة. و على غرار ماركس، لم ينجز ويبر بحثاً مفصّلاً تحليليّاً عن فكرة الطبقة وعلاقتها بالأسس الأخرى لتكوين الطبقات في المجتمع. يتخذ مفهوم ويبر عن الطبقة نقطة انطلاقه من تحليله الأعمّ الفعلَ الاقتصاديّ في السوق. يعرِّف ويبر الفعل الاقتصادي بالسلوك الذي يسعى، بوسائل سلميّة، إلى كسب السيطرة على المرافق المستحبّة *utilities*.[2] وفي لغة ويبر تشمل المرافق كلاًّ من السلع والخدمات. ويتميز السوق عن التبادل المباشر (المقايضة) بمقدار ما يتضمن من الفعل الاقتصادي الظني الموجَّه نحو تأمين الربح من خلال المنافسة. لا يمكن وجود "الطبقات" إلا حين يكون سوق من هذا القبيل ــ يمكن أن يتخذ أشكالاً عديدة ملموسة ــ قد صار موجوداً. وهذا يقتضي بدوره تكوين اقتصاد النقود.[3] تؤدي النقود دوراً في غاية الأهميّة في هذا الشأن، لأنها تجعل من الممكن تقدير القيم المتبادلة على أسس كميّة وثابتة لا على أسس ذاتيّة. وبهذه الصورة تتحرر العلاقات الاقتصاديّة من الروابط المخصوصة والالتزامات الخاصّة ببُنية المجتمع المحليّ. وتتحدد بصورة مرنة بالحظوظ الماديّة التي يملكها الأفراد لدى استخدام الأملاك والسلع والخدمات التي يملكونها للتبادل بها في السوق التنافسيّة. يؤكد ويبر، "عندئذ، تبدأ الصراعات الطبقيّة".[4]

يتحدّد "موقف سوق" أي شيء للتبادل بجميع الفرص المتاحة لكي تُستبدَل به نقود معروفة من جانب المشاركين في علاقات التبادل، وتساعدهم في التوجه في معركة السعر التنافسيّة.[5] أولئك الذين يمتلكون أشياء قابلة للتبادل (سلَعاً وخدَمات) يشاركون "فيما بينهم في مكوِّن سببي نوعي لحظوظهم الحياتيّة".[6] أعنى أن أولئك الذين يشاركون في السوق أو "الوضع الطبقي" ذاته يكونون كلهم عرضة لمقتضيات اقتصاديّة متماثلة، تؤثر بصورة سببيّة في كلٍّ من مستويات وجودهم الماديّة وأنواع خبرات الحياة الشخصيّة التي يستطيعون

---

[1] الترجمة المبكرة موجودة في **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، صص. ٩٢٦-٤٠؛ والمتأخرة في **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، صص. ٣٠٢-٧.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٦٣. انظر **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، من أجل الاطلاع على تكوين أبكر لمفهوم "الاقتصادي". ص. ٦٥.

[3] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، صص. ٨٠ ــ ٢.

[4] **المصدر ذاته**، المجلد ٢، ص. ٩٢٧.

[5] **المصدر ذاته**، المجلد ١، ص. ٨٢.

[6] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، ص. ٩٢٧.

الاستمتاع بها. تعني "الطبقة" جماعة من الأفراد الذين يشاركون بهذه الصورة في الوضع الطبقي ذاته. على هذا الأساس، ينقسم أولئك الذين لا يملكون، والذين لا يستطيعون تقديم سوى الخدمات في السوق، بحسب أنواع الخدمات التي يستطيعون تقديمها، كما يمكن أن ينقسم تماماً أولئك الذين يملكون بحسب ما يملكون وبحسب طريقة استخدام ملكيتهم لأغراض اقتصاديّة.

يعترف ويبر، مع ماركس، أن تملك الملكيّة، عكس عدم تملكها، أهم أساس للتقسيم الطبقي في سوق تنافسيّة. ويسير على خط ماركس أيضاً في التمييز، ضمن الذين يملكون أملاكاً، بين طبقات المؤجِّرين *(rentier)* وطبقات المقاولين أو رجال الأعمال *(entrepreneurial)* الذين يدعوهم ويبر بالتعاقب "الطبقات الملاّكة *(Besitzklassen)* و"الطبقات التجاريّة" *(Erwerbsklassen)*. وطبقات المُلكية أو الملاّكة هي تلك التي يتلقى فيها أصحاب الأملاك أجوراً من حيازتهم الأرض، والمناجم، إلخ. هؤلاء المؤجرون هم طبقات مُلكيّة ذوات امتياز إيجابي. والطبقات الملاّكة ذوات الامتياز السلبي تشمل كل أولئك المحرومين إما من الأملاك أو من المهارات لعرضها في السوق (مثلاً، **البروليتاريين** الرومان الفقراء). وتقع بين الفئات ذوات الحظوظ السلبيّة والايجابيّة جماعات متفاوتة من الطبقات المتوسطة الذين إما أن يملكوا أملاكاً صغيرة، أو يملكون **مهارات** يمكن عرضها كخدمات قابلة للتسويق. وهؤلاء يشملون فصائل من الأشخاص مثل الموظفين، والعمال الحرفيين والفلاحين. والطبقات التجاريّة هم الذين يكون ذوو الحظ الايجابي فيهم إما متعهدين أو مقاولين يعرضون سلعاً للبيع في السوق، أو أولئك الذين يشاركون في تمويل عمليات من هذا القبيل، مثل أصحاب المصارف[1]. ويؤلف العمال المأجورون الطبقات ذات الحظوظ السلبيّة. وتشمل الطبقات المتوسطة البرجوازيّة الصغيرة وموظفي الإدارة في الحكومة أو في الصناعة.

تركز معظم مناقشات ويبر الثانويّة عن مفهوم الطبقة حول مناقشته الأبكر (انظر بعده الحاشية ٥٩، ص. ١٦٦) وأهمل هذه الصيغة الثانية. وهذا يدعو للأسف، لأنه يترك انطباعاً بأن مفهوم ويبر غير موحَّد بالدرجة التي هو عليها في الحقيقة. بينما كان من الممكن مبدئياً، بناء على توحيد الوضع الطبقي بالوضع في السوق، وجود عدد من التقسيمات الطبقيّة بمقدار عدد التدرُّجات الصغيرة في الوضع الاقتصادي، لا ينظر ويبر، حقاً، إلا إلى بعض التجمعات المحدَّدة المنظمة حول حيازة المُلكيّة أو عدم حيازتها ، ويعدها مُهمّة تاريخيّاً. وفي استعراضه المتأخر، إلى جانب التفريق بين الطبقات الملاكة والطبقات التجاريّة، يميز ويبر أيضاً ما يدعوها فقط "الطبقات الاجتماعيّة". يشكل الأفراد طبقة اجتماعيّة معيّنة بقدر ما يمكن أن ينتقلوا بحريّة ضمن مجموعة مشتركة من الأوضاع الطبقيّة (مثلاً، شخص يمكن أن ينتقل من دون صعوبة من عمل كتابي في الخدمة المدنيّة إلى عمل في شركة تجاريّة). ضغط ويبر بعض التقسيمات التي تتألف منها الطبقات التجاريّة. ووصف تكوين الطبقة الاجتماعيّة في الرأسماليّة بأنها تتكون مما يلي:

١ــ الطبقة العاملة اليدويّة. إن وجود الفروق في المهارة ــ ولاسيما عندما يجري التحكم فيها كاحتكارات ــ عامل مهم يهدد وحدة الطبقة العاملة. لكن مكنَنَة الصناعة بصورة متزايدة آخذة بنقل نسبة كبيرة من العمل إلى فصيلة شبه المهارة.

---

[1] الطبقات التجاريّة ذات الحظوظ الايجابيّة تشمل أيضاً في بعض الأحيان أولئك الذين في مقدورهم التحكم في احتكار بعض المهارات، مثل أصحاب المهن، والعمال الحرفيين. **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص ٣٠٤.

٢ــ البرجوازيّة الصغيرة.

٣ــ الموظفون (غير العمال)، ذوو الياقات البيضاء المحرومون من الملكيّة، والتقنيون، والمثقفون.

٤ــ الجماعات المسيطرة من المقاولين والملاكين، الذين يشتركون أيضاً في امتياز الدخول إلى الفرص التعليميّة.[١]

إن العلاقة بين وجود مصالح طبقيّة متماثلة، وحدوث صراع طبقي ظاهر، يمكن وجودها تاريخياً. قد تشارك جماعات من الأفراد في وضع طبقي مماثل من دون الشعور به، ومن دون تشكيل أي تنظيم أو أيّة منظمة للدفاع عن مصالحها الاقتصاديّة المشتركة. ليس أعظم غياب للمساواة هو الذي يؤدي دائماً إلى الصراعات الطبقيّة. لا يُتوقع نموّ الصراع الطبقيّ إلا عندما يُنظر إلى التوزيع غير العادل لحظوظ الحياة كشيء يمكن "التخلص منه": في كثير من فترات التاريخ تتقبل الطبقات ذات الحظوظ السلبيّة وضع انحطاطها كشيء مشروع. يصبح نموّ الوعي الطبقي في غاية السهولة في الظروف التي:

١. يكون فيها عدو الطبقة مجموعة في منافسة اقتصاديّة مباشرة ومرئيّة: في الرأسماليّة الحديثة، على سبيل المثال، يمكن تنظيم الطبقة العاملة بصورة أسهل للصراع ضد المقاول الصناعي أو المدير الصناعي، بدلاً من الصراع ضد المموّل الأبعد أو صاحب الأسهم. "ليس المؤجر وصاحب الأسهم والمصرفي هم الذين يعانون من إرادة العامل السيئة، بل صاحب الصناعة ومديرو الأعمال هم حصراً الخصوم المباشرون للعمال في صراعات الأجور".[٢]

٢ــ ويوجد عدد كبير من الناس الذين يشاركون في الوضع الطبقي ذاته.

٣ــ يسهل تنظيم الاتصالات والاجتماع أو التجمع: كما في مصنع الإنتاج الحديث، مثلاً، يتركز العمال معاً في وحدات إنتاجيّة واسعة النطاق.

٤ــ الطبقة المعنيّة تتمتع بقيادة ــ من فئة المثقفين مثلاًــ تزوِّدها بأهداف واضحة مفهومة لنشاطاتها.

تشير "الطبقة" إلى صفات حالة السوق الموضوعيّة للعديد من الأفراد، وبهذه الصورة يكون تأثير الطبقة في الفعل الاجتماعي مستقلاً عن أيّة تقويمات يمكن أن يقوم بها هؤلاء الأفراد لأنفسهم أو للآخرين. لما كان ويبر ينبذ الفكرة بأن الظواهر الاقتصاديّة تحدِّد بصورة مباشرة طبيعة المُثُل العُليا للإنسان، فيلزم وجوب فهم التقويمات من هذا القبيل بصورة مستقلة عن المصالح الطبقيّة. يميِّز ويبر إذن الموقف الطبقي عن "حالة الوضع"*status situation (Ständische Lage)*. تشير حالة وضع أحد الأفراد إلى التقويمات التي يقوم بها الآخرون له أو لوضعه الاجتماعي، وبهذه الصورة يعزون له شكلاً من امتياز أو تقدير اجتماعي (إيجابي أو سلبي). وتتألف جماعة الوضع *status group* من عدد من الأفراد الذين يشتركون في حالة الوضع ذاته. وجماعات الوضع، خلافاً للطبقات، يَعون دائماً تقريباً وضعَهم المشترك. "بالنسبة للطبقات، تأتي جماعة

---

[1] - **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٣٠٥؛ قارن، **عن حقيقة الطبقة الاجتماعية**، Paul Mombert: ‘Zum Wesen der Sozialen Klasse’, in Melchior Palyi: *Erinnerungsgabe für Max. Weber* (**مونيخ ولايبزيغ**، ١٩٢٣)، صص. ٢٣٩ ــ ٧٥.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، ص. ٩٣١. يشير ويبر إلى أن هذه الحقيقة هي التي مكنت من نموّ الاشتراكيّة الأبويّة أو الرجاليّة *Patriarchal* . وكذلك الأمر في الجيش، ينفر الجندي من العريف لا من أعلى مراتب القيادة؛ *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. ص. ٥٠٩.

الوضع أدنى إلى الطبقة "الاجتماعيّة"، وتكون الأبعد عن الطبقة "التجاريّة".[1] لكن لا توجد صلة ضروريّة أو عموميّة بين موقف الوضع وأي من أنواع الطبقة الثلاثة التي يميزها ويبر. وتؤلف الطبقات المالكة، غالباً، لكن ليس دائماً إطلاقاً، جماعات وضع محدَّدة؛ ونادراً ما تفعل الطبقات التجاريّة ذلك.

تعلن جماعات الوضع في العادة تميُّزها من خلال اتّباع أسلوب حياتي مخصوص، ومن خلال وضع قيود للطريقة التي يمكن أن يتفاعل بها الآخرون معهم. فرض القيود على الزواج التي تتضمن في بعض الأحيان الزواجَ الداخلي المتشدّد *Endogamy* هو طريقة غالبة خصوصاً يمكن أن يتم فيها وضع القيود بهذه الصورة. ويمثّل نظام الفصل العنصري أوضح مثال على هذا. في هذا النظام يُعتقد أن الطابَع المميز لجماعة الوضع يقوم على عوامل إثنيّة (عرقيّة). ويُفرض بأوامر دينيّة وبعقوبات قانونيّة وعرفيّة أيضاً. على الرغم من أن مجتمعاً بأسره منظمًا وفق مبادئ الفصل العنصري المتشددة لا يوجد إلا في الهند التقليديّة، فإن صفات التمييز العنصري هي من خصائص وضع الشعوب "المنبوذة". وهؤلاء أقليات إثنيّة (عرقيّة). من أبرز الأمثلة التاريخيّة عليها اليهود الذين تنحصر نشاطاتهم الاقتصاديّة في مهنة خصوصيّة أو مجموعة من المهن، والذين تكون اتصالاتهم مع السكان "المضيِّفين" محدودة.

ليس التصنيف وفقاً للوضع، بالنسبة لويبر، مجرّدَ مجموعة مركبة من تراتبيات طبقيّة: على النقيض، جماعات الوضع، في اختلافها عن الطبقات، ذات أهميّة حيويّة في أطوار عديدة من النموّ التاريخي. يضاف إلى هذا أن جماعات الوضع يمكن أن تسعى إلى التأثير بصورة مباشرة في عمل السوق. وبهذه الصورة يؤثر الكثيرون منها في العلاقات الطبقيّة. إحدى الصور المُهمّة تاريخياً التي جرى بها هذا كانت من خلال تحديد حقول الحياة الاقتصاديّة المسموح بخضوعها لسيطرة السوق:

في العديد من المدن الهيلينيّة مثلاً في أثناء"عهد الوضع *status era*" وكذلك في روما في الأصل ، كان العقَار الموروث محتكرًا (كما تبرهن عليه الصيغة القديمة لوضع المبذِّرين تحت إشراف حارس)، كما كانت محتكرةً عقاراتُ الفرسان والفلاحين والقساوسة ولا سيما زبائن الجمعيات المهنيّة التجاريّة والحرفيّة. والسوق محظورة، وقوة المُلكيّة، في **ذاتها**، التي تمنح طابَعها لتكوين الطبقة، تُدفع إلى الخلفيّة.[2]

يمكن إيراد كثير من الحالات التي يرسم فيها الناس فروقاً بين الحيازة الاقتصاديّة وامتياز الوضع. ليست حيازة مُلكيّة ماديّة دائماً قاعدة كافية بأيّة صورة للانتماء إلى جماعة وضع مسيطرة. ولا يُتوقَّع من الأعضاء في جماعة وضع مستقرة قبول **مطالب الأغنياء** الجدُد للدخول إلى الجماعة، على الرغم من أن الفرد يمكن في العادة استخدام ثروته ليضمن أن ورثته يستطيعون اكتساب المعايير الضروريّة للعضويّة. ومع ذلك يؤكد ويبر فعلاً أنه على الرغم من أن العضويّة في جماعة الوضع "تعارض في العادة بشدة ادعاءات المُلكيّة الخالصة"، تظل المُلكيّة على المدى الطويل معترَفاً بها "بانتظام استثنائي"، بوصفها مؤهِّلاً للوضع[3]. وتتأثر الدرجة التي يغلب فيها التصنيف بحسب الوضع في أي نظام اجتماعي معيّن بمدى خضوع

---

[1] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، صص. ٣٠٦ ــ ٧ *Wirtschaft und Gesellschaft*، المجلد ١، ص. ١٨٠. للاطلاع على استخدام ماركس كلمة الوضع *Stand* انظر فوق، ص. ٦، رقم ٢٢.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، ص. ٩٣٧.

[3] **المصدر ذاته**، المجلد ٢، ص. ٩٣٢.

المجتمع المعنيّ للتحوُّل الاقتصادي السريع. فعندما تحدث تبدلات اقتصاديّة بارزة، يصبح التصنيف الطبقي عاملاً في تحديد الفعل أكثر انتشاراً منه في الموقف الذي لا يوجد فيه سوى تبدل اقتصادي طفيف. وفي الحالة الأخيرة تتقدم الفروق في الوضع إلى الواجهة بصورة متزايدة.

ويمكن أن تكون العضويّة في كلتا جماعتي الطبقة والوضع أساساً للقوة الاجتماعيّة. لكن تشكيل الأحزاب السياسيّة هو مؤثِّر إضافي، مستقل تحليليّاً، في توزيع القوة. ويشير "الحزب" إلى أيّة جمعيّة طوعيّة تهدف إلى ضمان السيطرة الموجِّهة على منظمة في سبيل تنفيذ بعض السياسات المحدَّدة ضمن تلك المنظمة. يمكن في هذا التعريف وجود الأحزاب في أي شكل من أشكال المنظمة التي يباح فيها تشكيل تجمعات حرّة: بدءاً من النادي الرياضي ووصولاً إلى الدولة.[١] وتتنوع أسس تشكيل الأحزاب، حتى في الأحزاب السياسيّة الحديثة. يمكن أن تقدم الطبقة العامّة أو موقف الوضع المصدرَ الوحيد لحشد الأعضاء في حزب سياسي، لكن هذا نادر تماماً. " يمكن في أيّة حالة فرديّة أن تمثل الأحزاب مصالح تتحدّد من خلال موقف الطبقة أو موقف الوضع. لكن يجب ألا تكون أحزاباً طبقيّة خالصة ولا أحزاب وضع خالصة؛ والأرجح، في الواقع، أن تكون أنواعاً مختلطة. ولا هذا ولا ذاك في بعض الأحيان".[٢]

جلب نموّ الدولة الحديثة معه نموّ الأحزاب السياسيّة الجماهيريّة وبروز الساسة المحترفين. الشخص الذي تُعنى مهنته بالنضال في سبيل القوة السياسيّة يمكن أن يعيش إما "من أجل *for*" السياسة أو "خارج *off*" السياسة. الشخص الذي يعوِّل على نشاطاته السياسيّة لتأمين مصدر دخله الرئيس يعيش "خارج *off*" السياسة. والشخص الذي ينهمك كل الوقت في نشاطات سياسيّة، لكن لا يتلقى دخله من هذا المصدر يعيش "من أجل" السياسة، أو لها. والنظام السياسي الذي يكون فيه انتقاء الأشخاص لمواقع القوة من أولئك الذين يعيشون "من أجل" السياسة، يأتي أفراده بالضرورة من نخبة ذات أملاك يكون أفرادها في العادة من المؤجِّرين لا من المقاولين. وهذا لا يعني أن الساسة من هذا القبيل سوف يتّبعون سياسات موجهة بكاملها نحو محاباة مصالح الطبقة أو جماعة الوضع التي جاءوا منها.[٣]

١٢. العقلَنَة و"ديانات العالم" والرأسماليّة الغربيّة

يضع ويبر عنواناً لدراساته عن اليهوديّة وديانتَي الصين والهند بصورة مجتمعة، "أخلاق ديانات العالم الاقتصاديّة".[٤] يشير العنوان إلى أهمّ نقطة في اهتمامات ويبر، ويبدي خطّاً من الاستمراريّة المباشرة مع موضوعات مقالته الأولى عن الكالفينيّة وروح الرأسماليّة الغربيّة. لكن هذه الدراسات اللاحقة تضم، في الحقيقة، جملة من الظواهر التاريخيّة أوسع جداً مما يوحيه العنوان المتواضع نسبياً الذي يقدِّمها ويبر به.

---

[1] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، صص. ٢٨٤ ــ ٦.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، ص. ٩٣٨.

[3] **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، صص. ٨٥ ــ ٦.

[4] **مجموعة مقالات في علم اجتماع الديانة** *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*، المجلد ١، ص. ٢٣٧.

وتكون العلاقة بين محتوى المعتقدات الدينيّة وأشكال النشاط الاقتصاديّ التي تميِّز نظاماً اجتماعيّاً معيّناً غيرَ مباشرة غالباً، وتتأثر بالمؤسسات الأخرى ضمن ذلك النشاط.

يؤكد ويبر أن دراساته ديانات العالَم

لا تؤلف بأيّة صورة "تصنيفاً" للديانات، ولا تؤلف، من جهة أخرى، عملاً تاريخيّاً خالصاً. هي "تصنيفيّة" بمعنى أنها تتناول ما هو مُهم بصورة نموذجيّة في الإنجازات التاريخيّة للأخلاق الدينيّة. وهذا مُهم لصلة الديانات بالفروق العظيمة في العقليات **الاقتصاديّة**، وسوف تُهمل الجوانب الأخرى؛ لا تدّعي هذه العروض تقديم صورة مكتملة عن ديانات العالم.[1]

يقول ويبر، يجب فهم تأثير الأخلاق الدينيّة أو دراسته ، كما في التنظيم الاقتصادي، بصورة خاصة، من وجهة نظر وحيدة أكثر من كل شيء: على أسلس ارتباط الأخلاق بتقدم العقلانيّة أو تخلفها، كما حصل عندما سيطرت على الحياة الاقتصاديّة في الغرب.

لا يعني ويبر عند استعمال عبارة "الأخلاق الاقتصاديّة"، إذن، أن كل مجموعة من المعتقدات الدينيّة التي يحللها تحوي موجِّهاً أو توجيهاً صريحاً وواضح الصياغة إلى أنواع النشاط الاقتصادي التي تُعَدّ مباحة أو مستحبّة. إن درجة إلحاح الدين أو سرعة تأثيره وكذلك طبيعة هذا التأثير في الحياة الاقتصاديّة متنوعة. فكما في **الأخلاق البروتستانتيّة**، لا تتجه بؤرة انتباه ويبر نحو "المنطق" الداخلي كما هو لأخلاق دين معيّن، لكن نحو النتائج السيكولوجيّة والاجتماعيّة لأفعال الأفراد. ويتابع ويبر الحفاظ على نفوره إما من الماديّة أو المثاليّة حين تقدمان سواء لمصادر الظواهر الدينيّة أو لنتائجها تفسيراً عامّاً قابلاً للتطبيق: 'تتوافق أشكال التنظيم الاقتصادي المتشابهة جداً مع أخلاق اقتصاديّة مختلفة جداً، وبناء على طابَعها الخاصّ، يمكن أن تنتج نتائج تاريخيّة مختلفة جداً. ليس الخُلُق الاقتصاديّ "وظيفة" بسيطة لشكل من التنظيم الاقتصادي'.[2] ليست المعتقدات الدينيّة سوى مجموعة واحدة، طبعاً، من التأثيرات المتنوعة التي يمكن أن تؤثر في تكوين أخلاق اقتصاديّة. ويتأثر الدين ذاته بعمق بالظواهر الأخرى الاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة.

الدين والسحر

يجب وضع مقالات ويبر عن ديانات العالم على خلفيّة مبادئ علم الاجتماع الواسعة الخاصّة بالدين كما عرضها في كتابه **الاقتصاد والمجتمع**.[3] لدى مشاركة النلس في الدين والسحر يميِّزون بصورة نمونجيّة بين تلك الأشياء والكائنات التي تملك صفات خاصة وتلك التي تنتمي إلى عالم "المألوف والاعتيادي

[1] **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، ص. ٢٩٢.

[2] **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، صص.٢٦٧-٨؛ **مجموعة مقالات في علم اجتماع الديانة** *Gessammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*، مجلد ١، ص. ٢٣٨

[3] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، صص. ٣٩٩-٦٣٤.

"*ordinary*".[1] لا يملك صفات دينيّة سوى بعض الأشياء؛ ولا يملك سوى بعض الأفراد القدرة على بلوغ حالات الوحي أو الإلهام التي تمنحهم قوى دينيّة. وهذه القوى الاستثنائيّة ذات هَيبة ووقار. والأشكال التي لا تقبل التجزئة نسبياً، مثل **القوة الطبيعيّة** الخفيّة، *mana*، هي المصدر الأصلي لصفات الموهبة والهيبة (الكاريسما) التي تظهر بصورة نوعيّة أكثر في أشخاص زعماء الدين العظام الذين أدت حياتهم إلى ازدهار ديانات العالم الرئيسة. وهذه نقطة مهمة تحتاج إلى تأكيد. لأنه في غالب الأحيان اقتُبس الحديث المقدّم في مناقشة ويبر العامة سيطرةَ الزعامة القياديّة (الكاريسيميّة) لتعزيز القول إنه يستخدم مفهوم الزعامة لإدخال نظريّة "إنسان عظيم" في التاريخ.[2] لكن، كما يجب أن يكون من الواضح أيضاً من تحليل ويبر الأساليبَ التي يمكن للشرعيّة القياديّة (الكاريسميّة) أن تنتقل بها من جيل إلى جيل، يجب ألا تُعالج القيادة (الكاريسما) فقط كصفة "فرديّة" كلها. يتفق ويبر مع دركهايم بالقبول بأنه، في أكثر أنواع الدين بدائيّة (الذي لا يتضمن أنه أكثر الأشكال أوليّة بمعنى أنه سلَف نشأة الديانات الأكثر تعقيداً)،[3] توجد وكالات روحيّة مهمَّة ليست مشخَّصة كآلهة لكن لها، مع ذلك، صفات إراديّة. عندما تنبثق الآلهة، لا يكون لها سوى وجود معرَّض للخطر أو للسقوط في أول الأمر: يمكن أن يُعَدّ أحد الآلهة مسيطراً على حادث نوعيّ واحد فقط. وقد لا يكون لآلهة من هذا القبيل *Augenbliksgötter* (مانا) شخصيّة، لأن الإشارة إليهم لا تكون إلا باسم نوع الحادثة التي ينظِّمونها. والظروف التي يصبح فيها أحد الآلهة ربّاً دائماً وقوياً معقدّة، وغالباً ما تكون غامضة تاريخيّاً.

اليهوديّة والإسلام وحدَهما، في رأي ويبر، ديانتان موحِّدتان *monotheistic*، بالمعنى الدقيق للكلمة. وفي المسيحيّة يميل الربُّ الأسمى إلى أن يُعَدّ، في الواقع لا في النظريّة، شخصاً من الثلاثيّ المقدّس: يصدق هذا بصورة خاصة في الكاثوليكيّة. لكن يمكن ملاحظة بدايات النزعات نحو وحدانيّة الإله *monotheism* في جميع الديانات ذات الأهميّة التاريخيّة العالميّة. وتختلف الأسباب التي جعلت هذه النزعات تتقدم أكثر في بعض الأديان دون الأديان الأخرى. لكن عاملاً واحداً ذا أهميّة عامّة كان المقاومة الراسخة من قبل رجال الدين الذين كانت لهم مصالح مكتسبة في الحفاظ على عبادات الآلهة الخصوصيين الذين يمثلونهم. والعامل الثاني هو الحاجة لدى عامة الناس في المجتمعات التقليديّة إلى آلهة متواجدين بسهولة ومعرَّضين للتأثير السحري. وكلما ازدادت قوة الإله، ازداد بعداً عن الحاجات اليوميّة لجمهور السكان. وحتى عندما يأتي إله كليّ القدرة إلى المقدّمة ، كان تسكين غضب الإله بالسحر يستمر في العادة في السلوك الدينيّ الواقعي للمؤمن من عامة الناس.

عندما يلوذ الناس بالموجودات الإلهيّة من خلال الصلاة والعبادة والتضرع، يمكننا الحديث عن وجود "دين" بخلاف اللجوء إلى "السحر". لا تُعبد القوى السحريّة، لكنها تُخضَع لحاجات البشر باستخدام التعويذات أو أشكال الحجاب. والفرق بين الدين والسحر يطابق الفرق بين فرق في الوضع والقوة ذي أهميّة تاريخيّة

---

[1] لكن ويبر لا يؤكد، كما يفعل دركهايم، الطبيعة الراديكاليّة للتعارض بين "المقدّسات" و"الدنيويّات"، يعتقد ويبر أن الديانة أو السلوك السحري أو التفكير يجب ألا تنفصل عن مجموع السلوك اليومي الهادف، ولا سيما عندما تكون حتى أهداف الأفعال الديانيّة والسحريّة اقتصاديّة بصورة غالبة؛ **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، ص. ٤٠٠.

[2] قارن، على سبيل المثال، Gerth *and* Mills: "مقدمة" إلى **من ماكس ويبر**: **مقالات في علم الاجتماع**، صص. ٥٣ ـــ ٥٥.

[3] يلاحظ ويبر: "أن الاعتقاد بعموميّة الطوطميّة"، والاعتقاد حتماً في انبثاق سائر الفئات الاجتماعيّة، وجميع الديانات من الطوطميّة، يكوِّن مبالغة هائلة نُبذَت الآن نبذاً تامّاً؛ **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، ص. ٤٣٤.

عظيمة بين الكهَنة من جهة والسحَرة والمشعوذين من جهة أخرى. وتتكون مهنة الكهانة من مجموعة دائمة من الموظفين يتولَّون باستمرار عمل إحدى العبادات. لا توجد مهنة كهانة من دون أن يكون لها عبادة، على الرغم من أنه قد توجد عبادات من دون أن يكون لها مهنة كهنوتيّة خاصة.[1] إن وجود طبقة الكهنوت ذو أهميّة خاصة بسبب صلتها الخاصّة أو تأثيرها في درجة عقلَنة المعتقدات الدينيّة. في معظم حالات ممارسة السحر، أو حيث توجد عبادة من دون كهنوت، لا توجد في العادة سوى درجة منخفضة من نموّ نظام عقيدة دينيّة منطقيّة.

في علم اجتماع ويبر المتعلق بالدين، النبيّ الدينيّ شخصية تساوي في الأهميّة أحد القساوسة. النبيّ "فرد محض يتمتع بموهبة ويبشِّر بفضل رسالته بمذهب دينيّ أو وصيّة أو أمر إلهيّ".[2] وعلى الرغم من أن الطوائف الدينيّة الجديدة لا تتشكل فقط نتيجة للرسالات النبويّة ــ يمكن لأنشطة المصلحين من الكهنوت أن يحققوا النتيجة ذاتها ــ تقدِّم النبوّة في رأي ويبر المصدر التاريخيّ الحاسم للمذاهب التي تُحدث تغييراً جذريّاً في المؤسّسات الدينيّة. يصدق هذا بصورة خاصة على الحافز التاريخيّ إلى حذف السحر من سلوك الحياة اليوميّة: تلك العمليّة من التحرُّر من "السحر" التي تبلغ ذروتها في الرأسماليّة العقلانيّة.

في جميع الأزمنة لم تكن هناك سوى وسيلة واحدة للقضاء على قوة السحر وإقامة سلوك عقلاني في الحياة؛ وهذه الوسيلة هي النبوّة العقلانيّة العظيمة. وما كل نبوّة بأيّة صورة تدمِّر قوة السحر؛ لكن من الممكن لنبيٍّ يقدِّم البراهين بصورة معجزات أو غيرها تحطيم القواعد التقليديّة المقدَّسة. حرّرت النبوات العالَم من السحر، وبفعلها هذا خلقت الأسلس لعلمنا الحديث ولتقانتنا، وللرأسماليّة.[3]

نادراً ما ينبثق الأنبياء من الكهنة، ويقفون موقفاً معارضاً لطبقة الكهنوت. والنبيّ "الأخلاقي" هو النبيّ الذي تقوم تعاليمه على نشر رسالة إلهيّة قد تتكون من مجموعة من الوصايا الملموسة أو من أوامر أخلاقيّة أكثر عموميّة، ويطالب بالامتثال لها كواجب أخلاقيّ. والنبيّ "القدوة" هو النبيّ الذي يهدي إلى طريق الخلاص بمثال حياته الشخصيّة الخاصّة، لكن لا يعلن الادعاء بأنه وسيط لرسالة إلهيّة يَضطرّ الآخرين إلى القبول بها. بينما تكثر النبوّة القُدوَة في الهند أكثر منها في أي مكان آخر، وتوجد أيضاً في بعض الأماكن في الصين، تُعَدّ النبوّة الأخلاقيّة بشكل خاص إحدى خصائص الشرق الأدنى. وهذه حقيقة يمكن إرجاعها إلى الإله كليّ القدرة، المتعالي الذي يَشتهر باسم يهوا *Yahwe* في اليهوديّة.

لكلا النوعين من النبوّة خصيصة كونهما يعملان للكشف عن نظرة عالميّة منسجة تحفز على "اتخاذ موقفٍ من الحياة غنيّ بالمعنى ومتكامل بصورة واعية". ويمكن أن تكون المعتقدات التي تُجمَع كوحي نَبَويّ غير منسجمة بمعنى منطقيّ دقيق؛ والذي يمنَح النبوّة وحدة هو انسجامها وتماسكها النمونجيّ كتوجيه عمليّ إلى الحياة. " تتضمن النبوّة دائماً المفهوم الدينيّ المهم عن العالَم ككون يواجه تحديّاً لإنتاج 'كمال *totality* منتظِم "ذي معنى" نوعاً ما...'.[4] ويمكن لنتائج الصراع بين الأنبياء والكهنة أن تختلف، طبعاً، فتنتهي إما

[1] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، ص. ٤٢٦ .
[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، ص. ٤٣٩.
[3] **التاريخ الاقتصادي العام** (نيويورك، ١٩٦١)، ص. ٢٦٥.
[4] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، ص. ٤٥١.

بنصر النبيّ وأتباعه وإقامة نظام دينيّ جديد، أو بالتكيف مع النظام الكهنوتي، أو بإخضاع الكهنة النبوّةَ والقضاء عليها.

الألوهيّة الهنديّة والصينيّة

حصل استخفاف في عهد مبكِّر بنموّ النبوّة في الصين التقليديّة. وفي الهند، على النقيض، انبثق دين مهم للخلاص، على الرغم من أن أنبياء الهندوس (والبوذيين)، وإن كانوا من أنبياء القدوة، لم يروا أنفسهم مؤتمنين على رسالة إلهيّة يجب نشرها بصورة نشيطة. يختلف المذهب الهندوسي من بعض النواحي المهمة عن كل من الديانات العالميّة الأخرى. والهندوسيّة دين تفضيليّ (يختار الأفضل من الأشياء) ومتسامح: يمكن أن تكون هندوسياً مخلصاً ومع ذلك تقبل "بمذاهب مُهمة جداً وخاصّة جداً يمكن لكل مسيحي طائفي أن يَعُدّها مذهبه الخاصّ به حصراً".[١] لكن هناك فعلاً بعض المعتقدات التي يعتنقها معظم الهندوسيين، وهي "عقائد *dogmas*" بمعنى أنها تكوّن حقائق يُعَدّ إنكارها هرطقة. أهم هذه العقائد عقيدة تناسُخ الأرواح (انتقالها من كائن إلى كائن بعد الوفاة) وعقيدة التعويض(كارما *karma*)، وكلتا هاتين العقيدتين مرتبطتان مباشرة بالترتيب الاجتماعي لنظام الطبقات. يُمثل مذهب التعويض (الكارما) علمَ اللاهوت الأكثر تماسكاً بين علوم اللاهوت التي أنتجها التاريخ.[٢] يقول ويبر مقتبساً شعاراً من **بيان الحزب الشيوعي**، يستطيع الهندوسي من أدنى طبقة هندوسيّة "أن يربح العالَم": يستطيع بصورة واقعيّة أن يطمح، ضمن سياق هذه المعتقدات، من خلال تناسخات متتابعة، إلى بلوغ أعلى المراتب حقّاً، وإلى بلوغ الجنّة وإحراز الألوهيّة. تضع الأصوليّة الهندوسيّة، من خلال الشروط المذهبيّة بأن لسلوك الفرد في الحياة الحاضرة نتائج لا شفاء منها في تقمصه التالي، ولأن هذا مرتبط مباشرة بنظام الطبقات، عوائقَ لا سبيل إلى اجتيازها في وجه أي تحدٍّ للنظام الاجتماعيّ القائم.

يمكن للطبقات المغتربة إحداها عن الأخرى أن تقف إحداها إلى جانب الأخرى بقلوب ممتلئة حقداً أو كرهاً ــ لأن فكرة أن كل شخص "استحق" مصيره الخاصّ، لم تجعل حظ الآخرين الجيد أكثر إمتاعاً للأشخاص المحرومين اجتماعياً. وظلت الأفكار الثوريّة أو الكفاح من أجل "التقدّم" أمراً بعيداً عن التصور ما بقي مذهب التعويض (الكارما) قائماً من دون أن يهتزّ.[٣]

في أثناء الفترة المبكِّرة من تاريخ الهند التي أصبحت فيها الهندوسيّة راسخة الجذور، حوالي أربعة قرون أو خمسة قبل ميلاد المسيح، بلغ نموّ الصناعة والتجارة قمَّته. كان لنقابات التجار والحرفيين في المدن أهميّة في التنظيم الاقتصادي المدني تضاهي أهميّة النقابات في أوربا القرَوَسطيّة. أضف إلى هذا أن العلم العقلاني كان متطوراً جداً في الهند. وازدهرت فيها مدارس فلسفيّة عديدة في فترات مختلفة. وكانت هذه قائمة على جوٍّ من التسامح لم يكن له أي منافس في الأماكن الأخرى. وتشكلت نظم قضائيّة تضاهي في

[1] **ديانة الهند**، ص. ٢١.

[2] **ديانة الهند**، ص. ٢١.

[3] **ديانة الهند**، صص. ١٢٢ ــ ٣.

نضجها تلك التي كانت قائمة في أوربا القروسطيّة. لكن انبثاق نظام الطبقات الذي رافقه صعود الكهنة البرهميين منع أي مزيد من النموّ الاقتصادي في الاتجاه الذي اتخذه نموّ أوربا الاقتصادي.

لكن فَرادَة نموّ الهند تكمن في أن هذه البدايات لتنظيم النقابة وجمعيّة الشركات في المدن لم تؤدِّ لا إلى استقلال ذاتيّ للمدينة من النمط الغربيّ ولا، بعد انبثاق الدول الوراثيّة، إلى تنظيم اجتماعي واقتصادي لمقاطعات تطابق "اقتصاد المقاطعة" في الغرب. وبدلاً من ذلك أصبح نظام الطبقات، الذي سبقت بداياته حتماً ذاك العهد، هو النظامَ الأقوى السائد. فحلّ هذا النظام الطبقي كليّاً من ناحية محل التنظيمات الأخرى؛ وأصابها، من ناحية أخرى، بالشلل؛ منعها أن تحظي بأيّة أهميّة ذات شأن.[1]

كان أهم تأثير للطبقة في النشاط الاقتصادي هو أن يجعل البُنية المهنيّة مستقرة بصورة طقسيّة، ومن ثَمّ أن يقف في وجه تقدم عقلَنَة الاقتصاد. وينصبّ تأكيد الطقسيّة الطبقيّة في العمل على كرامة المهارات التقليديّة وقيمتها في إنتاج الأشياء الجميلة. وأيّة محاولة من جانب أحد الأفراد للتحرّر من هذه القيود المهنيّة تؤذي حظوظه في تقمُّص أفضل في حياته التالية. لهذا السبب إنما يُتوقع من الفرد المنتمي إلى أحط الطبقات أن يتمسك بأشد القوة بالتزامات طبقيّة. لكن التأثير السلبي لنظام الطبقات في النموّ الاقتصادي منتشر وليس نوعيّاً. ليس من الصواب القول، على سبيل المثال، إن التنظيم الطبقي لا يتلاءم كليّاً مع المشروعات الإنتاجيّة على نطاق واسع ذات تقسيم العمل المعقَّد، من النوع الذي تختص به الصناعة الحديثة في الغرب. يمكن رؤية هذا من النجاح الجزئي للمشروعات الاستعماريّة في الهند. ومع ذلك ينتهي ويبر إلى القول:

يظل من الواجب أن نعُدّ من غير المتوقع إطلاقاً أن التنظيم الحديث للرأسماليّة الصناعيّة كان من الممكن أن ينشأ على أسلس النظام الطبقي. لأن القانون الطقسيّ الذي يمكن أن يؤدي فيه كل تبديل في المهنة، وأي تغيير في تقنيّة العمل، إلى انحطاط طقسيّ، ليس قادراً حتماً على إتاحة ولادة ثورات اقتصاديّة وتقانيّة من خلاله... .[2]

كانت تقوم نقاط شبه مُهمة بين وضع البراهمة في الهند ووضع المثقفين الكونفوشيين في الصين التقليديّة. كان كلٌّ منهما جماعةَ وضْع تعتمد سيطرتها بالدرجة الأولى على اطّلاعها على المخطوطات القديمة المكتوبة بلغة مستقلة عن لغة العوامّ، على الرغم من أنه، بناءً على ويبر، كان التراث الفكري الهندوسي ثقافة مكتوبة خالصة أقل من الثقافة الصينيّة. كانت كلتا الجماعتين تنكران أيّة صلة لهما بالسحر وإن لم يكن هذا ناجحاً دائماً في التطبيق؛ وكانت كلتاهما تنبذان أي نوع من الهرج والمرج الديونيسي.[3]

لكن كانت توجد فروقات بالدرجة ذاتها من الأهميّة بين الفئتين. كانت النخبة الثقافيّة الصينيّة هيئة من الموظفين في بورقراطيّة وراثيّة. أما البراهميون فكانوا في الأصل طبقة من الكهنة لكن كانوا أيضاً مستخدَمين في مهن مختلفة الأنواع، كقساوسة عند الأمراء، وقضاة ومعلمي دين، ومستشارين.[4] لكن لم تكن المهنة الرسميّة مألوفة بين البرهميين. وقد أتاح توحيد الصين في ظل ملك واحد ربطَ القبول في المناصب

---

[1] **ديانة الهند**، صص. ٣٣ ــ ٣٤.

[2] **ديانة الهند**، ص. ١١٢.

[3] لم يكن السحر غائباً لا في الهند ولا في الصين عن نشاط أكثريّة السكان العلمّة؛ وغالباً ما ازدهرت العبادات السحريّة في الهند والصين.

[4] **ديانة الهند**، صص. ١٣٩ ــ ١٤٠.

الرسميّة بالمؤهلات الأدبيّة. فأصبح التعليم الفكري مصدر الانتقاء لوظائف البورقراطيّة. وفي الهند، من جهة أخرى، أصبحت طبقة الكهنة البراهميين راسخة الجذور قبل نموّ النظام الملكي العموميّ المبكِّر. وبهذه الصورة كان البراهميون قادرين على تجنب الانضمام إلى تراتبيّة وفي الوقت ذاته طالبوا بمنصب وضْعٍ أعلى من منصب الملوك.

وكان يوجد، في الصين التقليديّة في بعض الفترات، عدد من التطورات المهمة يَعُدّها ويبر مؤديّة إلى عقلَنَة الاقتصاد. وهذه تشمل بروز المدن والنقابات التي لا تختلف عن تلك التي كانت في الهند؛ وإنشاء نظام نقديّ؛ وتنمية القانون؛ وتحقيق تكامل سياسيّ ضمن دولة وراثيّة. لكن كانت هناك بعض الفروقات المهمة بين طبيعة هذه التطورات في الصين وتلك التي لعبت دوراً في نهوض الرأسماليّة في أوربا. فعلى الرغم من الدرجة العالية نسبيّاً من نموّ المدن الذي تحقق في الصين في الأزمنة القديمة، وحجم التجارة الداخليّة، لم يبلغ إنشاء الاقتصاد النقديّ سوى مستوى بدائيّ نسبيّاً. ثم إن المدينة الصينيّة كانت تختلف كثيراً عن تلك التي كانت تختص بها أوربا. وقد كان هذا جزئيّاً نتيجة الإخفاق في تنمية اقتصاد نقديّ إلى أبعد من نقطة معيّنة: لم تكن توجد في الصين مدن مثل فلورانسا التي كان بإمكانها أن تخلق عملة قياسيّة وترشد الدولة في السياسات النقديّة.[1] ومن المهم بالدرجة ذاتها أن المدينة الصينيّة لم تكتسب الحكم الذاتّي السياسيّ، والاستقلال القضائيّ اللذين كانت تملكهما مجتمعات المدن الأوربيّة القروَسطيّة.

كان المواطن الصيني يميل إلى الحفاظ على معظم روابطه القرابيّة الأوليّة مع قريته الأصليّة؛ وظلت المدينة غارقة في الاقتصاد الزراعي المحليّ، ولم تقف ضدَّه، كما حدث في الغرب. لم يوجد في الصين إطلاقاً مثيل "لوثيقة *charter*" المواطنين الإنجليز. وبهذه الصورة تمت السيطرة على الأهميّة الممكنة للنقابات التي كانت تمتلك قدراً كبيراً من الإدارة الذاتيّة، بسبب انعدام الاستقلال السياسيّ والقضائيّ للإدارات المدنيّة. يجب أن يُعزى المستوى المنخفض من الاستقلال الذاتي السياسي في المدن جزئيّاً إلى النموّ المبكِّر لبورقراطيّة الدولة. وكان للبورقراطيين دور كبير في تشجيع إنشاء المدن، لكنهم كانوا بذلك أيضاً قادرين على تنظيم نموّها اللاحق. كانت لهم سيطرة لم يفقدوها إطلاقاً بصورة كاملة. ويناقض هذا ثانية ما حصل في الغرب، حيث كانت البورقراطيّة الحكوميّة إلى حدٍّ كبير نتاجاً للتكوين الأسبق لدولات المدينة ذات الحكم الذاتي.[2].

كان جمع الأمبراطور بين كلتا السيادتين الدينيّة والسياسيّة أحد أهم ملامح البُنية الاجتماعيّة في الصين التقليديّة. وكان يُعوِز الصين طبقة قويّة من الكهنة، ولم تولَد فيها النبوّة التي تقدِّم تحدّياً قويّاً للنظام الإمبراطوري. وعلىالرغم من أن مكوّن موهبة الزعامة في مهنة الامبراطور أصبح مثقَلاً بعناصر تقليديّة، فقد كان يُتوقع منه، حتى إلى الأزمنة الحديثة، أن يُظهر موهبته في السيطرة على المطر والأنهار. وإذا ما تجاوزت الأنهار السدود كان على الإمبراطور أن يبدي الندم والتوبة أمام الملأ. وكان بمشاركة مع جميع الموظفين معرَّضاً لتوبيخ الرقابة.

---

[1] **ديانة الهند**، ص. ١٣.

[2] **ديانة الهند**، ص. ١٦ .

كانت الدرجة الفعليّة للمركزيّة الإداريّة في الصين التقليديّة، على غرار جميع الدول الوراثيّة ذات المواصلات الضعيفة، منخفضة بالمقارنة بدولة الأمة الأوربيّة الحديثة. لكن نزعات الابتعاد عن المركز، التي كان من الممكن أن تنمو على الدوام نحو النظام الإقطاعي، تقاوَم بصورة فعليّة بنظام استخدام المؤهلات التربويّة كأساس للتعيين في المناصب البورقراطيّة: وقد كان لهذا نتيجة ربط طبقة الموظفين بالإمبراطور وبالدولة. وكان يُعاد تقويم سجلّ كلّ موظّف مرّة كلّ ثلاث سنوات. فكان بهذه الصورة معرَّضاً لإشراف سلطات الدولة التربويّة المستمر. وكان الموظفون ذوي مُرتَّبات نظريّاً، لكن عمليّاً كانت مرتَّباتهم تُحجَب عنهم أو لا تمثِّل سوى جزء من دخلهم. وكانت مصالحهم التجاريّة محافظة جداً، لأنهم كانوا بصورة منتظِمة يستخدمون مناصبهم الرسميّة لتحصيل الدخل من العوائد الضريبيّة:

لم تكن فرص الربح تُستغَل بصورة فرديّة من قبل طبقة الموظفين العليا المسيطرة؛ كانت بدلاً من ذلك تُستغل من قبل جميع طبقة الموظفين المعرَّضين للتبديل أو العزل. هذه الطبقة هي التي كانت مجتمعة تعارض أي تدخل في شؤونها وتضطهد بحقد أعمى أي شخص عقائدي عقلاني يدعو إلى "الإصلاح". ما كان بالإمكان تبديل هذا الوضع إلا بثورة عنيفة من أعلى أو من أسفل.[1]

يجب ألا يُفهم من غياب الحكم الذاتي السياسي لدى المجتمعات المدنيّة في الصين غيابُ السلطة المحليّة. والحق أن الكثير من تحليل ويبر منصَبٌّ على توثيق التوترات المتذبذبة في العلاقة بين السلطة المركزيّة والأقاليم. وذو أهميّة خاصة في هذا الصدد الوحداتُ العائليّة الموسَّعة القويّة التي كانت تقدِّم مركَزاً كبيراً للنشاط الاقتصادي والتعاون. وكانت **جماعة القرابة** *(tsung-tsu)* إما قاعدةً أو نموذجاً لكل أشكال المشروع الاقتصادي تقريباً إذا كان أكبر من المنزل. كانت جماعة القرابة بصورة نموذجيّة تسيطر على صناعة الغذاء والحياكة والصناعات الأخرى الحرفيّة المنزليّة. وكانت تقدِّم أيضاً قروضاً ميسَّرة لأعضائها. وكانت السيطرة التعاونيّة من قبل الجماعة القرابيّة في كلا الإنتاج المدني والريفي،متفوقة، وتقلل من حجم نشاط المقاولات الفردي وانتقال العمل بصورة حرّة، وكان كلاهما من الخصائص الأساسيّة للرأسماليّة الأوربيّة. كانت قوة الكبار المحليين أو سلطتهم تقدِّم وزناً كبيراً مقابلاً وزنَ حكم جماعة المثقّفين *literati* . مهما يكن مقدار أهليّة الموظف، كان في بعض الشؤون يخضع، ضمن صلاحيات الجماعة القرابيّة، لسلطة كبير العشيرة الأكثر جهلاً.

لم يكن النظام التربوي الصيني يقدم أي تعليم في الحساب على الرغم من أن بعض أشكال الرياضيات كانت قد تطورت عند حلول القرن السادس قبل الميلاد. وكان ينبغي إذن اكتساب طرائق الحساب المستعملة في التجارة من الممارسة، وكانت منفصلة عن التعليم النظامي. وكان التعليم كله من حيث المحتوى أدبياً وموجّهاً نحو المعرفة الحميمة للكتابات الكلاسيكيّة. وبسبب معرفة الطبقة المثقفة هذه الكتابات كان يُعتقد أن أفرادها يملكون صفات قياديّة (كاريسميّة)، لكنهم لم يكونوا طبقة كهنة وراثيّة مثل البراهميين الهنود. وتختلف الكونفوشيّة كثيراً عن الدين الصوفيّ لدى الهندوسيين. يلاحظ ويبر أن اللغة الصينيّة ليس فيها مرادف للكلمة الإنجليزيّة *religion* ديانة؛ وأقرب الكلمات إليها ألفاظ تعني "مذهب *doctrine*" و"طقس *rite* " ولا تميِّز بين المقدَّس والدنيويّ.

---

[1] **ديانة الصين**، ص. ٦٠.

يُعَدّ النظام الاجتماعيّ في الكونفوشيّة حالة مخصوصة من نظام الكون على العموم. ويُعَدّ هذا الأخير أبديّاً ولا مفرَّ منه.

من الواضح أن الأرواح العظمى في أنظمة الكون لا ترغب إلا في سعادة العالمَ ولاسيما سعادة الإنسان. والشيء ذاته ينطبق على أنظمة المجتمع. يجب إدراك هدوء الإمبراطوريّة "السعيد" وتوازن الروح، ولا يمكن إدراكهما إلا بتلاؤم الإنسان من الداخل مع الكون المنسجم.[١]

وأعظم الناس قيمة في الكونفوشيّة "الإنسان المثقف"، الذي يتصرف بوقار واحتشام، والذي يكون في حالة من الوحدة أو الانسجام مع نفسه ومع العالَم الخارجيّ. والمطلوب وفق هذه الأخلاق ضبطُ النفس وتنظيم الانفعال؛ لما كان انسجام الروح هو الخيرَ الأسمى فيجب ألا يُتاح للعاطفة إفساد هذا التوازن. وفكرة الإثم ومفهوم الخلاص الذي يقابلها غائبان عن الكونفوشيّة. وليس تأكيد الكونفوشيّة ضبطَ النفس بأيّة حال مقترناً بالزهد، كذلك الذي يوجد في الهندوسيّة التي تسعى إلى الخلاص من متاعب العالم.

ينتهي ويبر من دراسته الصينَ بإجراء مقارنة واضحة بين الكونفوشيّة والمذهب الصفَويّ البروتستانتي *Puritanism*. يوجد معياران أوليّان، وإن كانا متداخلين، يمكن على أساسهما تحديد درجة عقلانيّة أحد الأديان: إلى أيّة درجة حُذف السحر منه، وإلى أي درجة نما في صميمه علمٌ لاهوتيٌّ منطقيّ وقابل للتطبيق عمومياً. بالنسبة للمعيار الأول، كان المذهب البروتستانتي الزهدي أكثر راديكاليّة من أي دين آخر؛ لكن على أساس المعيار الثاني، تعد الكونفوشيّة في صف واحد مع المذهب الصفوي البروتستانتي في بلوغهما مستوى عالياً من العقلانيّة الشكليّة. لكن محتوى العقلانيّة الكونفوشيّة، وبالتالي علاقتها بنقائص الواقع وأشيائه اللاعقلانيّة كان مختلفاً عنه تماماً في المذهب الصفوي العقلاني. فبينما أدخلت الأخلاق الصفويّة توترات عميقة بين مُثُل الدين العُليا والعالَم الأرضيّ، تركَّزت الأخلاق الكونفوشيّة على تكيُّف الفرد المنسجم مع نظام معيّن أو مفروض ولا مفرّ منه.

بالنسبة للإنسان الكونفوشيّ المثاليّ، الجنتلمان، كان التعبير عن "الوقار واللطف" يجري بأداء الواجبات التقليديّة، لذلك كانت الفضيلة الكبرى والهدف الأعظم في كمال الذات يعنيان احترام الطقوس والأعراف في كل ظروف الحياة... لم يكن الكونفوشي ليطلب أي نوع آخر من "الإنقاذ أو الخلاص" سوى إنقاذه من الحرمان البربري من التعليم. وكان لا يتوقع ثواباً على فضيلته سوى الحياة المديدة والصحة والثروة في هذا العالم، وسوى الحفاظ على سمعته الطيبة ما بعد الممات. أما بالنسبة للإنسان الهيليني (الإغريقي) بحقّ، فإن أي نوع من التعلق بالأخلاق المتعالية، وأي توتر بين واجبات نحو إله أسمى من الدنيوي ومن عالمَ اللحم. وأي سعي إلى هدف في الآخرة، أو أي مفهوم للشر المحض، لم يكن موجوداً. إن مذهب المنفعة المنتظِم بصورة دينيّة وبصورة لا تتوقف الخاصّ بمذهب الزهد العقلاني [أي، المذهب البروتستانتي الزهدي]، الذي يقضي بأن تحيا في العالمَ ومع ذلك لا تنتمي له، ساعد في إنتاج مقدرات عقليّة متفوقة، ومعها روح الإنسان المتخصِّص *[Berufsmensch]* الذي كانت الكونفوشيّة ، في آخر تحليل، تتكره... يمكن أن تعلمنا المقابلة أن مجرد التعفف ورجاحة العقل والحرص مجتمعة مع "الكسب" وتقدير الثروة كانت أبعد عن تمثيل "الروح الرأسماليّة" و انطلاقها بالمعنى الذي توجد فيه هذه في الإنسان الاقتصادي المتخصِّص في الاقتصاد الحديث.[٢]

[1] **ديانة الصين**، ص. ١٥٣.

[2] **ديانة الصين** ، صص. ٢٢٨ و٢٤٧ والأقواس من عندي.

وهكذا، على الرغم من مختلف العوامل التي ربما كان من الممكن أن تعمل على تشجيع نهوض الرأسماليّة العقلانيّة في الصين، لم تنهض عفويّاً أو بصورة طبيعيّة. ويُحتمل أن تقدِّم الصين ، على غرار الحالة في اليابان، تربة خصبة لاستيعاب أو تمثيل الإنتاج الرأسمالي الذي يأتيها من الخارج؛ لكن يختلف هذا تماماً عن تقديم الحافز الأصليّ نحو النموّ الرأسماليّ.

من المهم تحديد العلاقة بين هذه النتيجة وتحليل ويبر بروزَ الرأسماليّة الأوربيّة الغربيّة. يوضح ويبر أن بروز الرأسماليّة العقلانيّة في الصين كان يعيقه "فقْدُ عقليّة خاصة"، بسبب وجود قواعد أو أوامر معياريّة راسخة الجذور في "الأخلاق" الصينيّة[1]؛ وقد ظهرت هذه العقليّة إلى الوجود في أوربا الغربيّة مع تكوين البروتسانتيّة الزهديّة. لكن من الضلال الظنّ أن دراسة ويبر كلاًّ من الهند والصين تكوِّن، بأي معنى بسيط، "تجربة" ذات **مفعول رجعيّ**، *ex post facto* تعَدّ فيها العوامل الماديّة المتصلة بها ثابتةً (أي تلك الظروف الاقتصاديّة والسياسيّة المؤديّة إلى الرأسماليّة)، وأن التأثير "المستقل" للأفكار هو الذي يخضَع للتحليل. بينما كان يوجد في الصين، على سبيل المثال، في فترات مخصوصة، عدد من العوامل "الماديّة" يمكن أن تعَدّ ضروريّة أو ملائمة لبروز الرأسماليّة، كانت هذه العوامل مرتبطة ارتباطاً نوعيّاً مختلفاً عن ذاك الذي كان في أوربا. كانت توجد فروق مهمة، إذن، في كلتا الظروف "الماديّة" و"المثاليّة" التي يختص بها الغرب مقارنة مع الشرق.[2]

انتشار العقلانيّة العلمانيّة

كان الشكل النوعيّ للدولة ووجود القانون العقلاني بين الخصائص التي يتميّز النموّ الأوربي على أساسها. يؤكِّد ويبر تأكيداً كبيراً أهميّة وراثة القانون الروماني بالنسبة لنموّ أوربا الاقتصادي والاجتماعي اللاحق ، ولاسيما لبروز الدولة الحديثة؛ "يُعَدّ ظهور الدولة المطلقة من هذه العقلانيّة التشريعيّة ضعيف الإمكان مثل الثورة [الفرنسيّة]".[3] لكن الصلة بين هذا ونموّ الرأسماليّة العقلانيّة لم تكن بسيطة ولا واضحة. رسخت جذور الرأسماليّة أول الأمر في إنجلترا، لكن ذاك البلد كان أبعد جداً من بلدان القارة الأخرى عن التأثر بالقانون الروماني. كان للوجود المسبَّق لنظام قانون عقلاني تأثيرٌ واحداً فقط في تفاعل معقَّد بين عوامل مؤدية إلى تشكيل الدولة الحديثة. والنزعة نحو نموّ الدولة الحديثة، التي تميزت بوجود إدارة متخصِّصة يقوم عليها موظفون ذوو مرتَّبات، وتعتمد على مفهوم المواطنة، هذه النزعة لم تكن، حتماً، كلها ثمرة العقلَنة الاقتصاديّة، وسبقتها جزئياً. يصحّ القول مع ذلك إن تقدم النظام الاقتصادي الرأسمالي ونموّ الدولة مرتبطان بصورة وثيقة. إن نموّ الأسواق القوميّة والدوليّة، وما صاحبه من القضاء على تأثير الجماعات المحليّة، مثل الوحدات

---

[1] **ديانة الصين**، ص. ١٠٤.

[2] يؤكد ويبر بعض التأكيد وضع أوربا الجغرافي. كانت مساحات الأراضي الشاسعة في الهند والصين عوائق هائلة لنموّ التجارة الواسع. في أوربا كان البحر الأبيض المتوسط مجتمعاً مع العديد من الأنهار التي تؤمن النقل السهل، كان يقدم وضعًا ملائماً أكثر للمشروعات التجاريّة على نطاق واسع. **التاريخ الاقتصادي العام**، ص. ٢٦٠، يضاف إلى هذا أن ويبر يحلل بالتفصيل الميزات الخاصّة للمدينانة الغربيّة، وأهميّة التفكك المبكِّر للتضامن لدى الجماعة القرابيّة المتسعة، **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٣، صص. ١٢١٢ ــ ٣٧٢.

[3] **من ماكس ويبر**: **مقالات في علم الاجتماع**، ص. ١٩٤ والأقواس من عندي.

القرابيّة، التي كانت في السابق تلعب دوراً مهماً في تنظيم العقود، كل هذا يشجع على 'احتكار وتنظيم سائر القوة القمعيّة "الشرعيّة" من قبل مؤسسة **واحدة** قمعيّة عموميّة...'.[١]

ومما هو أساسي للمشروع (أو الشركة) الرأسمالي الحديث إمكان الحساب العقلاني للأرباح والخسائر بلغة النقود. لا يمكن تصور الرأسماليّة الحديثة من دون نموّ المحاسبة الرأسماليّة. وفي نظر ويبر يكوّن مسك الدفاتر العقلاني أهم تعبير متكامل عما يجعل النوع الحديث من الإنتاج الرأسمالي مغايراً للأنواع الأسبق للنشاط الرأسماليّ مثل المراباة أو رأسماليّة المغامرين.[٢] والظروف التي يشرحها ويبر بالتفصيل بوصفها ضروريّة لوجود محاسبة رأس المال في المشروعات أو الشركات الإنتاجيّة المستقرة تكوِّن تلك التي يقبل ويبر أن تكون المتطلبات الأساسيّة للرأسماليّة الحديثة. وتشمل تلك العوامل التي أكّدها ماركس معظم التأكيد: ١، وجود كتلة كبيرة من العمال المأجورين، الذين ليسوا فقط "أحراراً" من الناحية القانونيّة للتصرف بقوة عملهم في السوق المفتوحة، لكن يجبَرون في الواقع على هذا التصرف لكسب معيشتهم. ٢. غياب القيود على التبادل التجاري في السوق: وبشكل خاص إلغاء احتكارات الوضع *status* على الإنتاج والاستهلاك (كما كان موجوداً، بشكل متطرف، في نظام الطبقات الهندي). ٣. استخدام تقانة مبنيّة ومنظمة على أساس المبادئ العقلانيّة: والمكنَنَة أوضح تعبير عن هذا. ٤. انفصال المشروع الإنتاجي عن الجماعة المنزليّة (العائلة). بينما يُعثر على الفصل بين المنزل ومكان العمل في أماكن أخرى، كما في البازار، لم يتقدم هذا الفصل كثيراً جداً إلا في أوربا الغربيّة.[٣]

لكن ما كانت هذه الملامح الاقتصاديّة لتوجد لولا الإدارة الشرعيّة العقلانيّة للدولة الحديثة. وهذه خصيصة مميِّزة للنظام الرأسمالي المعاصر بمقدار التقسيم الطبقي بين رأس المال والعمل في الحقل الاقتصادي. ويمكن بصفة مهمّة تصنيف التنظيمات السياسيّة كما تصنّف المشروعات أو الشركات الاقتصاديّة تماماً، في ما يتعلق بما إذا كانت "وسائل الإدارة" مملوكة من قبل جماعة الموظفين أم منفصلة عن مُلكيتهم. وكما سبقت الإشارة إليه (في الفصل السابق)، يطبِّق ويبر هنا بمعنى واسع جداً مفهوم ماركس عن حرمان العامل من السيطرة على وسائل إنتاجه. للتنظيمات السياسيّة في الدول التقليديّة طابَع المُلكيّة "العقاريّة". يسيطر فيها مجموع الموظفين على وسائل الإدارة. لكن الأنظمة اللا مركزيّة من هذا القبيل للسلطة السياسيّة توجد بصورة نموّذجيّة في توازن صعب مع الإدارة المركزيّة للسيد الأول أو المليك. يحاول الملك في العادة تقوية منصبه بتعيين موظفين يعتمدون عليه ماديّاً، وتشكيل جيشه الخاصّ المحترف. كلما زادت درجة نجاح الحاكم في إحاطة نفسه بموظفين غير ملاكين مسؤولين إزاءه فقط، قلّت التحدّيات له من جانب السلطات الخاضعة له اسماً. وتوجد هذه العمليّة على أكمل وجه في الدولة البورقراطيّة الحديثة.

ينطلق نموّ الدولة الحديثة في كل مكان من خلال فعل الأمير. فهو يمهد الطريق لحرمان أصحاب الإدارة "الخاصّة" المستقلين الذين يقفون إلى جانبه، أولئك الذين يملكون بحق وسائل الإدارة، وشؤون الحرب، والتنظيم المالي، بالإضافة إلى السلع من كل صنف المتوافرة سياسيّاً. وتتمّ العمليّة كلها بالتوازي التامّ مع نموّ المشروع أو الشركة الرأسماليّة من خلال حرمان المنتجين المستقلين بالتدريج من أملاكهم. وندرك، في

---

[1] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، ص. ٣٣٧.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، صص. ١٦٤ ـــ ٦.

[3] **التاريخ الاقتصادي العام**، صص. ١٧٢ ـــ ٣؛ **الأخلاق البروتستانتيّة والروح الرأسماليّة**، ص. ٢٢.

النهاية، أن الدولة الحديثة تسيطر أو تدير كل وسائل التنظيم السياسي الذي يجتمع في الوقت الحاضر لرئيس مفرد.[1]

يسير نموّ الدولة البورقراطيّة مسيرة وثيقة الصلة بتقدم الإدارة السياسيّة، لأن مطالب الديمقراطيين في التمثيل السياسي والمساواة أمام القانون تجعل من الضروري وجود إدارة معقَّدة وتدابير قانونيّة لمنع ممارسة الامتياز. يخلق كون الديمقراطيّة وثيقة الارتباط بالبورقراطيّة أحدَ أعمق مصادر التوتر في النظام الرأسمالي الحديث. وذلك لأنه بينما لا يمكن إنجاز التوسع في الحقوق الديمقراطيّة في الدولة المعاصرة من دون وضع أنظمة جديدة بورقراطيّة، يوجد تعارض أساسي بين الديمقراطيّة والبورقراطيّة. وهذا، بالنسبة لويبر، أحد الأمثلة الأكثر وضوحاً للتناقضات التي يمكن أن تنشأ بين عقلانيّة الفعل الاجتماعي الشكليّة والواقعيّة: نموّ الطرائق القانونيّة المجرّدة التي تساعد في إلغاء الامتيازات يؤدي هو ذاته إلى إدخال شكل جديد من الاحتكار العميق الجذور الأكثر "قسراً" واستقلالاً ذاتياً من ذاك الذي كان موجوداً من قبل. ينمو التنظيم البورقراطي بالمطلب الديمقراطي لاختيار الموظفين من دون تحيُّز، من جميع طبقات السكان، اعتماداً على حيازة المؤهلات العلميّة. لكن هذا في ذاته يخلق في الحقيقة طبقات من الموظفين الذين بسبب فصل منصبهم عن التأثير الخارجي من جانب الأفراد أو الجماعات ذوي الامتيازات، يملكون مدى أعظم من ذي قبل من القوة الإداريّة حصريّاً.

وهذا لا يعني ـــ وهنا يختلف ويبر عن ميشيل والآخرين[2] ـــ أن النظام الديمقراطي الحديث هو مجرد صورة مزيّفة ما دام يعتمد على ادعاءات بأن جماهير السكان تشارك في السياسة. كان لنموّ الديمقراطيّة نتيجةٌ محدَّدة من "التسوية" يمكن إلقاء الضوء عليها بمقارنة المجتمعات المعاصرة مع أمثلة تاريخيّة سابقة على الدول ذات الدرجة العالية من البورقراطيّة. تبرهن مقارنة من هذا القبيل بصورة واضحة جداً أنه، مهما كانت قريبةً صلات الديمقراطيّة بالبورقراطيّة في الأزمنة الحديثة، فمن الممكن تماماً أنه، على الرغم من أن توسيع الحقوق الديمقراطيّة يتطلب توسيع البورقراطيّة، لا يصح العكس. يمكن إن يزوِّدنا مثالا مصر وروما القديمتين بالأدلة الكثيرة على خضوع السكان الكليّ في الدولة ذات الدرجة العالية من البورقراطيّة.

في هذه الناحية، على المرء أن يذكر أن البورقراطيّة في ذاتها هي أداة إحكام يمكن أن تضع نفسها تحت تصرف مصالح مختلفة تماماً، سياسيّة خالصة واقتصاديّة خالصة، أو أي نوع آخر. وإذن يجب عدم المبالغة في درجة الموازاة بينها وبين العمليّة الديمقراطيّة، مهما كانت نموّذجيّة.[3]

يستحيل، بصورة واضحة، في الدولة السياسيّة الحديثة، على جمهور السكان الحُكم، بمعنى المشاركة باستمرار في ممارسة السلطة. ليست الديمقراطيّة "المباشرة" ممكنة إلا في جماعات السكان الصغيرة التي يستطيع فيها أعضاء الجماعة الاجتماع معاً في بقعة واحدة. وفي العالم الغربي المعاصر، يمكن أن تعني "الديمقراطيّة" فقط موقفاً، أولاً، يستطيع فيه المحكومون ممارسة بعض التأثير في أولئك الذين يحكمونهم من خلال صندوق الاقتراع ؛ ثانياً، تستطيع فيه المجالس التمثيليّة أو البرلمانات التأثير في القرارات التي يتخذها

---

[1] **من ماكس ويبر، مقالات في علم الاجتماع**، ص. ٨٢.

[2] عن علاقة ويبر بميشيل، قارن **الديمقراطيون الاجتماعيون في ألمانيا الامبراطورية** Günter Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany* (Englewood Cliffs 1963) PP. 249 – 57.

[3] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٣، ص. ٩٩٠.

القادة التنفيذيون. ولا مفرّ من وجود الأحزاب الواسعة النطاق في الدولة الحديثة؛ لكن إذا قاد هذه الأحزاب زعماء سياسيون لديهم قناعة قويّة بأهميّة مهنتهم، فمن الممكن بصورة جزئيّة ضبط عمليّة انتشار البورقراطيّة في البُنية السياسيّة. الديمقراطيّة، بالضرورة تحفز الميول "القيصريّة" لدى كبار وجهائها السياسيين، لأن القادة السياسيين في ظل ظروف الاقتراع العام يجب أن يملكوا صفات الزعامة (الكاريسميّة) المطلوبة لجذب العديد من الأتباع. وتمثِّل "القيصريّة" ذاتها تهديداً للحكومة الديمقراطيّة، لكن يمكن السيطرة عليها بوجود برلمان يمكن تنمية المهارات السياسيّة فيه، ويزوِّد بوسيلة حجب الثقة عن القادة الذين يسعَون إلى تجاوز حدود نفوذهم القانوني. في الدولة المعاصرة 'لا يوجد سوى الخيار بين ديمقراطيّة الزعامة مع "ماكينة"، وديمقراطيّة بلا قادة، أي سيطرة الساسة المحترفين من دون مهنة، من دون الصفات القياديّة الداخليّة (الكاريسميّة) التي تصنع الزعيم'.[1]

ينجم موقف ويبر إزاء النتائج المحتملة لإقامة الاشتراكيّة من التوسع في بعض هذه النقاط. إذا أمكن تنظيم الاقتصاد على قاعدة اشتراكيّة وسعى إلى بلوغ مستوى من النجاعة التقنيّة يضاهي مستوى الرأسماليّة في إنتاج السلع وتوزيعها فإن هذا سوف يقتضي "زيادة هائلة في أهميّة البورقراطيين المحترفين".[2] يتطلب القسم المتخصص من العمل الذي هو من الخصائص التي لا تنفصل عن الاقتصاد الحديث تنسيق الوظائف بصورة محكَمة. وهذه حقيقة كانت سبباً في زيادة انتشار البورقراطيّة الذي رافق توسع الرأسماليّة. لكن تشكيل دولة اشتراكيّة سوف يقتضي درجة أعلى جداً من إدخال البورقراطيّة، لأنه سوف يضع عدداً أكبر من المهَمّات الإداريّة في أيدي الدولة.

ويتنبأ ويبر أيضاً بمشكلات اقتصاديّة منوّعة يمكن أن تواجه المجتمع الاشتراكيّ، وخصوصاً بمقدار ما يُتوقع منه أن يستخدم في عمله بطاقات ائتمان عمل، بدلاً من النقود، كوسيلة لدفع الأجور. والمصدر الآخر للصعوبة في الاقتصاد الاشتراكيّ يمكن أن يكون مشكلة الحفاظ على حوافز العمل، ما دامت هذه لن تتعزز بإمكان فقدان وظيفة بسبب الأداء غير الكافي. لكن الاقتصاد الاشتراكيّ يمكن أن يستثمر التزام الجماهير القوي بالمُثُل العُليا الاشتراكيّة.[3] وسوف يواجه أيُّ بلد يخبر الثورة الاشتراكيّة، مع بقاء البلدان المحيطة به رأسماليّةً، مشكلات اقتصاديّةً إضافيّة متنوعة، وخصوصاً ما يتعلق بالحفاظ على التجارة الخارجيّة والقروض.[4] لكن اعتراضات ويبر الأساسيّة على الاشتراكيّة تتصل بالنتائج البورقراطيّة المعقّدة غير المتوقّعة التي سوف تؤدي إليها. ويقدِّم هذا مثالاً آخر على المعضلة التي تعاني منها الأزمنة الحديثة. أولئك الذين يسعَون إلى إقامة مجتمع اشتراكيّ مهما كان فرع الاشتراكيّة الذي ينتمون إليه، يعمل كلهم ضمن رؤية إنجاز نظام سوف تتجاوز فيه المشاركة السياسيّة وتحقيق الذات شكل ديمقراطيّة الحزب المحدودة التي يُعثر عليها في النظام الرأسمالي. لكن نتيجة الحافز إلى تحقيق هذه الرؤية لا يمكن أن تكون سوى في اتجاه زيادة

---

[1] **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، ص. ١١٣؛ للإطلاع على آراء ماركس في "القيصريّة" كمفهوم ينطبق على السياسة الحديثة، أنظر، **أعمال مختارة**، المجلد١، صص. ٢٤٤ ــ ٥.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد١، ص. ٢٢٤.

[3] **المصدر ذاته**، المجلد١، صص. ١١٠ ــ ١١.

[4] كان ويبر يرى هذا ذا أهميّة حاسمة في تقويمه النجاح المتوقع لثورة اشتراكيّة في ألمانيا في عام ١٩١٨.انظر **مجموعة الأعمال السياسية** *Gesammelte politische Schriften* ، صص. ٤٦٦.

إدخال البورقراطيّة إلى الصناعة والدولة، الأمر الذي سوف يحدّ في الحقيقة من الاستقلال الذاتيّ السياسيّ لجماهير السكان.

وللبورقراطيّة سمَة فريدة وهي أنها بعد أن تستقر تصبح، بتعبير ويبر، "مقاوِمَة للهرَب". في الماضي في تلك المجتمعات التي كان إدخال البورقراطيّة فيها نامياً جداً، كما في مصر، ظلت هيئة الموظفين البورقراطيّة تسيطر من دون انقطاع، ولم يتم القضاء عليها إلا بعد إحداث خَلَل تامّ في النظام الاجتماعي برمَّته. والبورقراطيّة الحديثة التي تتميز بمستوى من التخصُّص العقلانّي أعلى جداً من مستوى التنظيمات في نظام الحكم الوراثي، هي أقوى مقاوَمةً حتى لأيّة محاولة لتخليص المجتمع من قبضتها.' يجعل جهاز من هذا القبيل "الثورةَ"، بمعنى استخدام القوة لخلق تشكيلات جديدة تماماً للسلطة، مستحيلةً أكثر فأكثر...'.[١]

انتشار البورقراطيّة في الرأسماليّة الحديثة نتيجة وسبب معاً لعقلَنَة القانون والسياسة والصناعة. وإدخال البورقراطيّة هو العلامة الإداريّة الملموسة لعقلَنَة الفعل التي تغلغلت في كل حقول الثقافة الغربيّة بما فيها الفنّ والموسيقى والعَمارة. والنزعة الشاملة إلى العقلَنَة *rationalisation* في الغرب نتيجة تفاعل العديد من العوامل، على الرغم من أن توسُّع السوق الرأسماليّة كان الحافز السائد. لكن يجب ألا يُعَدّ نزعة نشوئيّة "لا مفرَّ منها".

يدخل مفهوم العقلَنَة في عددكبير من كتابات ويبر التاريخيّة إلى درجة يصعب معها توضيح حقول تطبيقه الرئيسة. يمكن،بالمعنى السلبي، ربط انتشار العقلَنَة "بتحرير العالمَ من السحر" بصورة تدريجيّة ــ بإلغاء كلٍّ من التفكير السحري وممارسة السحر. والأنبياء الدينيّون العظام، ونشاطات رجال الدين التنظيميّة، هي القوى الرئيسة التي تنتج عقلَنَة الدين التي تقيم أنظمة منسجمة من المعاني مستقلة عن الأشكال السحريّة غير المنتظمة للتفسير والاستعطاف. لكن تتضمن عقلَنَة الفكر الدينيّ عدداً من العمليات المترابطة: توضيح رموز خاصة (كما حدث في الظهور التاريخي، مثلاً، لمفهوم الإله كليّ القدرة في اليهوديّة)؛ ربط رموز من هذا القبيل برموز أخرى بأسلوب منطقيّ، وفقاً لمبادئ عامّة (كما في تنمية لاهوت منسجم من الداخل)؛ توسيع مبادئ من هذا القبيل لتغطية النظام الكونيّ بكامله ، بصورة أنه لا توجد أحداث ملموسة لا يوجد إمكان لتفسيرها على أساس معناها الدينيّ (ولهذا تكون الكالفينيّة، على سبيل المثال، نظاماً أخلاقيّاً كاملاً بهذا المعنى).

من المهم، لدى تقويم أهميّة نموّ العقلانيّة العلمانيّة في الغرب، ألا يغيب عن بالنا التمييز بين العقلانيّة الشكليّة والحقيقيّة.[٢] وهذا التمييز، في رأي ويبر، مهم جداً للتحليل في علم الاجتماع. وتطبيقه على فحص مجرى التطور في الرأسماليّة الحديثة حاسم في تفسيره المعضلات التي تواجه الإنسان المعاصر. تشير عقلانيّة الفعل الشكليّة إلى الدرجة التي ينظَّم بها السلوك وفق مبادئ قابلة للحساب عقلانيّاً. وبهذه الصورة، النوع المثالي من البورقراطيّة، على أساس العقلانيّة الشكليّة، هو النوع الأكثر عقلانيّة الممكن للتنظيم. ويمكن

---

[1] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٣، ص. ٩٨٩.

[2] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد١، صص. ٨٥ ــ ٦، قارن تعليقات فريدمان على ورقة ماركوس، "التصنيع والرأسمالية" **في علم الاجتماع اليوم لماكس ويبر**

'Industrialisierung und Kapitalismus', in the Verhandlungen des 15. deutschen Soziologen tages: *Max Weber und die Soziologie heute* (Tubingen, 1965) pp. 201-5.

القول، بصورة أعم، إن عقلانيّة الثقافة الغربيّة الشكليّة تتبدّى باختراق العلم لها بصورة كاملة. والعلم ليس فريداً في الغرب طبعاً، لكنه لم يصل في أي مكان آخر مستوى يضاهيه من التطور. وكون المبادئ العلميّة تكمن في جانب كبير من الحياة الاجتماعيّة الحديثة لا يعني أن كل فرد يعلم ما تلك المبادئ: "لا يعرف الشخص، ما لم يكن فيزيائياً، عندما يركب السيارة، كيف تسير السيارة. وهو لا يحتاج هذه المعرفة... يعرف الإنسان المتوحش معرفة أكثر جداً عن أدواته". لكن هذه المبادئ مع ذلك "معروفة" بمعنى أنها متوافرة للشخص عندما يريد التأكُّد منها. ويتحكم في سلوكه الاعتقاد بأنه "لا توجد قوى غَيبيّة غير قابلة للحساب تتدخل. لكن يستطيع بدلاً من ذلك ، من حيث المبدأ، السيطرة على كل الأشياء بوساطة الحساب".[1]

العلاقة بين انتشار العقلانيّة الشكليّة وبلوغ العقلانيّة الحقيقيّة ــ أي، تطبيق الحساب العقلانيّ في مساعدة أهداف وقيَم محدّدة على النموّ والنجاح ــ هي مسألة إشكاليّة. إذا قيست الرأسماليّة العقلانيّة الحديثة، على أساس قيم النجاعة الحقيقيّة أو الإنتاجيّة، يمكن القول بسهولة إنها أعظم تقدّماً من كل نظام اقتصادي نمّاه الإنسان على الإطلاق. لكن عقلَنَة الحياة الاجتماعيّة ذاتها، التي جعلت من هذا شيئاً ممكناً، لها نتائج تخالف البعض من قيَم الحضارة الأوربيّة الأكثر تميُّزاً، كتلك التي تؤكد أهميّة قدرة الفرد على الإبداع والاستقلال الذاتي في الفعل. تجلب عقلَنَة الحياة الحديثة، وخصوصاً كما تظهر بشكل تنظيمي في البورقراطيّة، إلى الوجود "القفص" الذي ينحبس فيه الناس بصورة متزايدة. وهذا هو معنى ملاحظات ويبر الختاميّة في كتاب الأخلاق البروتستانتيّة:

الاقتصار على العمل المتخصِّص، مع ما يتضمنه من نبذ فكرة فاوست *Faustian* عن عموميّة الإنسان، شرط لأي عمل قيِّم في العالَم الحديث؛ لهذا لا مفرّ من أن يكون كلّ من الأفعال ونبذ الأفعال شرطاً للآخر في هذه الأيام. هذه السِّمة الزهديّة بصورة أساسية لحياة الطبقة المتوسطة، إذا ما حاولت أن تكون أسلوباً في الحياة إطلاقاً، وليس فقط غياباً لأي أسلوب، هي ما أراد غوته أن يدرِّسه، في ذروة حكمته، في كتابه *The Wanderjahren*، التي أعطاها في النهاية لبطل قصته **فاوست**. كان الإنجاز، في نظره، يعني النبذَ، والإنكار، ومغادرةَ عصر إنسانيّة مليئة وجميلة، لا يمكن أن يتكرّر في مجرى نموّنا الثقافيّ أكثر من قدرة زهرة الثقافة الأثينيّة القديمة على التكرار.[2]

يمكن القول بهذا المعنى إن المجتمع الغربي يقوم على تناقض داخليّ، بين العقلانيّة الشكليّة والحقيقيّة لا يمكن ، بحسب تحليل ويبر الرأسماليّةَ الحديثة، إيجاد حلٍّ له.

الجزءالرابع

الرأسماليّة والاشتراكيّة

والنظريّة الاجتماعيّة

[1] من ماركس ويبر: مقالات في علم الاجتماع، ص. ١٣٩.

[2] **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**، ص. ١٨١.

١٣. تأثيـــر ماركس

لا يمكن تحليل العلاقة الفكريّة بصورة كافيّة بين كتابات ماركس من جهة، وكتابات دركهايم وويبر من جهة أخرى، من دون الرجوع إلى التبدلات الاجتماعيّة والسياسيّة التي جمعت وفرّقت بين أعمال الكتّاب الثلاثة. كان كل من دركهايم وويبر ناقداً لماركس، ووجّهاً بصورة مباشرة جزئياً عملهما نحو تفنيد وتقييد كتابات ماركس: والحقيقة أن القول بأن جملة إنتاج ويبر الفكري يمثل حواراً مطولاً مع شبح ماركس،[١] قد تكرّر كثيراً في الكتابات الثانويّة. لكن في كل من فرنسا وألمانيا، في أواخر القرن التاسع عشر، كان تأثير تفكير ماركس أبعد من كونه ذا طابَع فكريّ خالص: أصبحت كتابات ماركس "في شكل الماركسيّة" أهم حافز ضمن حركة سياسيّة ديناميّة وحيويّة. الماركسيّة بذاتها، و"الاشتراكيّة الثوريّة"، بصورة أعمّ شكلتا عنصراً مهماً في أفق دركهايم وويبر، ولا سيما كذلك في حالة الأخير.[٢]

أراد ماركس من عمله تقديم أرضيّة لإنجاز **طريقة عمل (تطبيق** *praxis***)**، لا دراسات أكاديميّة للمجتمع وحسب. والأمر ذاته يصدق، وإن، طبعاً، بطريقة غير مماثلة تماماً، على كلا دركهايم وويبر؛ كان كل منهما يوجه كتاباته نحو علاج وقائي لما كانوا يرَون أنه أكثر المشكلات السياسيّة والاجتماعيّة إلحاحاً التي تواجه الإنسان المعاصر. وكانا يحاولان تقديم وجهة نظر بديلة لوجهة نظر ماركس. وتجدر ملاحظة أنه لم يبرز أي كاتب إنجليزي من مستوى دركهايم وويبر أو يضاهيهما في المنزلة في جيلهما. وعلى الرغم من أن أسباب هذا معقَّدة بلا ريب، فلا جدال في صحة أن أحد العوامل المسؤولة عنه كان غياب حركة اشتراكيّة ثوريّة مُهمّة حقّاً في بريطانيا.

المجتمع والسياسة في ألمانيا: وجهة نظر ماركس[٣]

كانت ألمانيا في بداية القرن التاسع عشر تتألف من تسع وثلاثين إمارة متنافسة. وكانت الدولتان الألمانيتان البارزتان، بروسيا والنمسا، كلتاهما قوتين أوربيتين كبيرتين: وكان التنافس بينهما ذاته أحد العوامل التي تعيق توحيد ألمانيا. وقد أُحبطت آمال القوميين في ألمانيا أيضاً بالتكوين العرقي (الإثني) الداخلي لكل من بروسيا والنمسا. كانت النمسا، بعد ١٨١٥، تضم من غير الألمانيين أكثر من الألمانيين في سكانها؛ وكانت بروسيا

---

[1] انظر Albert Salomon، "علم الاجتماع الألماني"، في **علم اجتماع القرن العشرين**: Wilbert E. Moore, & Georges Gurvitch, *Twentieth Century Sociology* (New York, 1945) P. 596.

[2] سوف أتبنى في الفصول التي تلي طريقة تسمية تلك الآراء التي أعزوها إلى ماركس نفسه "ماركسيّة"، وأستخدم "الماركسي" لوصف تلك الفرضيات أو الأفعال التي تبناها أتباع ماركس المحترفين، وسوف استخدم "المذهب الماركسي" بمعنى واسع للرجوع بصورة عامة إلى الفئة الأخيرة.

[3] استقيتُ في هذا الفصل من مادّة منشورة من قبلُ في مقالتي، "ماركس وويبر ونموّ الرأسماليّة"، صص. ٢٨٩ – ٣١٠. للاطلاع على وصف لتأثير كتابات ماركس في علم الاجتماع عند نهاية القرن، انظر ملكسميليان روبل: "الاتصالات الأولى بين علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر وفكر ماركس"، **دفاتر علم الاجتماع الدوليّة**، المجلد ٣١، ١٩٦١، صص. ١٧٥ - ٨٤.

تضم أعداداً كبيرة من البولانديين ضمن حدودها إلى الشرق. وكان اعتناق المذهب القومي يقتضي، بالنسبة لبروسيا، إعادة هذه الأراضي إلى السيطرة البولنديّة بصورة إجباريّة. وكانت الحكومة النمساويّة تعارض بصورة قاطعة أيّة حركة ترمي إلى تشكيل دولة ألمانيّة متكاملة.

لكن كان العامل الأكثر وزناً من هذه العوامل في إعاقة نموّ ألمانيا هو الخصائص الأكثر أهميّة لبُنية البلد الاقتصاديّة والاجتماعيّة. إذا قورنت ألمانيا بأكثر البلدان الرأسماليّة تقدماً، ببريطانيا، فقد كانت تقريباً في القرون الوسطى، من حيث مستوى نموّها الاقتصاديّ، ومن حيث الدرجةُ المنخفضة لليبراليّة السياسيّة ضمن مختلف الدول الألمانيّة. في بروسيا كان النبلاء الإقطاعيون (الجونكر *Junker*)، الذين انبثقت سلطتهم من مُلكيتهم العقارات الواسعة التي كانت سلافيّة سابقاً شرقي نهر الإلب Elbe، يحتفظون بموقع مسيطر ضمن الاقتصاد والحكومة. في الجزء المبكِّر من القرن التاسع عشر، كما لاحظ Landes، كلما ابتعد المرء إلى الشرق في أوربا ازداد اتخاذ البرجوازيّة مظهر الجسم الغريب الفائض عن الحاجة في مجتمع القرية الإقطاعيّة، فئة منعزلة محتقرة من النبلاء ويخشاها أو يكرهها (أو يجهلها) الفلاحون الذين ظلوا مرتبطين بصورة شخصيّة **بالسيّد** المحليّ، *Seigneur*.[١]

لكن ألمانيا ما كانت لتستطيع البقاء في معزل عن تيارات التغيير الجارفة التي انطلقت في فرنسا بأحداث ١٧٨٩. كُتبت أعمال ماركس المبكِّرة توقعاً لثورة ألمانيّة، ويمكن القول، في الحقيقة، إن وعيَ ماركس تخلُّف ألمانيا الحقيقي في بُنيتها الاقتصاديّة والاجتماعيّة كان الحافز إلى فكرته الأصيلة عن دور البروليتاريا في التاريخ. في فرنسا، يكتب ماركس في ١٨٤٤، "التحرر الجزئي أساس للتحرر الكامل"؛ لكن في ألمانيا، بسبب كونها أقل نمواً إلى هذه الدرجة، يستحيل "التحرّر التدريجي": والإمكان الوحيد للتقدّم هو من خلال الثورة الجذريّة، التي يمكن، بدورها، أن تتحقق من خلال طبقة بروليتاريا ثوريّة. وكانت البروليتاريا في ذاك الحين غير موجودة تقريباً في ألمانيا. وفي ١٨٤٧ كان ماركس واضحاً في القول إن الثورة القادمة في ألمانيا سوف تكون ثورة برجوازيّة، و"إن البرجوازيّة في ذاك البلد قد بدأت على التوّ نزاعَها مع النظام الاستبدادي الإقطاعي المطلق".[٢] لكن الظروف الشاذة للبُنية الاجتماعيّة الألمانيّة، كما بدا لماركس، سوف تجعل من الممكن أن يأتي بعد الثورة البورجوازيّة مباشرة ثورة بروليتاريّة.[٣]

لكن إخفاق ثورات ١٨٤٨ بدّدت تفاؤل ماركس عن "قفزة في المستقبل" مباشرة في ألمانيا. وكانت انتفاضات ١٨٤٨ أيضاً شيئاً من قبيل الخبرة المفيدة للدوائر الحاكمة في الدول الألمانيّة، ولا سيما في بروسيا، لكنها لم تحطِّم سيطرتهم. إن إخفاق ١٨٤٨ في إنتاج أيّة إصلاحات قام مقام صوت الناعي ليس فقط لآمال جماعات الاشتراكيين الصغيرة، لكن لآمال الجماعات الليبراليّة أيضاً. إن الحفاظ على القوة الاقتصاديّة للنبلاء الإقطاعيين (الجونكر)، وعلى سيطرتهم على هيئة الضبّاط في الجيش، وعلى بورقراطيّة الخدمة

---

[1] Landes، ص. ١٢٩.

[2] **البيان الشيوعي**، ص١٦٧.

[3] قارن آراء أنجلز في هذا الأمر، كما عرضها في كتابه: **العمل، الوضع الراهن في ألمانيا**, *Der Status Quo in ' Werke*، *Deutschland '*، المجلد ٤، وخصوصاً: صص ٤٣ ــ ٦ و٤٩ ــ ٥٧؛ وفي: **ألمانيا: الثورة والثورة المضادّة**. *Germany: Revolution and Counter Revolution* (London, 1933).

المدنيّة، دفع معظم الليبراليين في ألمانيا إلى القبول بسلسلة من التسويات لم تُدخِل أكثر من مظهر ديمقراطيّة برلمانيّة، وقوّت الانقسامات الدائمة ضمن صفوفهم.

ترسم أحداث ١٨٤٨ خطاً من الاتصال التاريخي المباشر بين ماركس وويبر. وكانت النتيجة بالنسبة لماركس نفياً بالجسم إلى إنجلترا، واعترافاً فكرياً بأهميّة شرح "قوانين حركة" الرأسماليّة بالتفصيل بوصفها نظاماً اقتصاديّاً. مهدت إخفاقات ١٨٤٨ ضمن ألمانيا الطريق لطابَع السياسة الليبراليّة غير اللائق الذي، إذا قورن بنجاحات هيمنة بسمارك الجزئيّة، يشكل خلفيّة مهمة جداً لفكر ويبر برمته.[١] ثم إن دوام البُنية السياسيّة والاجتماعيّة التقليديّة في ألمانيا بعد ١٨٤٨ أثر تأثيراً شديداً في الحركة العماليّة. لا يناسب في هذا السياق تحليل طبيعة علاقة ماركس المعقّدة بـــ Lasalle وبالحركة التي أسسها لاسال، لكن بعض جوانب هذه العلاقة واردة. كان يوجد في داخل الحركة الديمقراطيّة الاجتماعيّة منذ بدايتها شعور مزدوج متناقض إزاء مذهب ماركس شكل مصدراً دائماً للانقسام ضمن الحزب. فبينما كان لاسال مديناً، من جهة، بصورة عميقة في آرائه النظريّة لكتابات ماركس حول نموّ الرأسماليّة، كان في زعامته العمليّة للحركة الجديدة يقوم بأفعال تناقض آراء ماركس في قضايا نوعيّة، ويقترح سياسات يصعب أن تتلاءم مع النظريّة التي كان يبشر بقبولها.

وبهذه الصورة خلافاً لرأي ماركس الذي يقضي بأن على الطبقة العاملة أن ترمي بكل ثقلها مع البرجوازيّة من أجل تأمين الثورة البرجوازيّة التي سوف تؤمن لاحقاً الظروف لتسلم السلطة من قبل البروليتاريا، كان لاسال يقود حركة الطبقة العاملة بعيداً عن التعاون مع الليبراليين. "أقام لاسال سياسته"، كما لاحظ Mehring، "على افتراض أن الحركة الأميّة للبرجوازيّة التقدميّة لن تقود أبداً إلى أي شيء"، ولا حتى إذا انتظرنا قروناً، عهوداً جيولوجيّة... .[٢]

توفى لاسال في السنة ذاتها التي ولد فيها ويبر. وفي ذاك الحين كان مستقبل ألمانيا المباشر قد تقرّر. هيأ انفصال الحركة العماليّة عن الليبراليين، بالتضافر مع عوامل أخرى، المسرحَ من أجل توحيد ألمانيا على يد بسمارك الذي قال حينئذ "إن ألمانيا لم تنظر إلى ليبراليّة بروسيا ولكن إلى قوتها".[٣] وفي ١٨٧٥، حين قبل Liebknecht و Bebel، الداعيان البارزان لماركس في ألمانيا، بالاتحاد مع جناح الحركة العماليّة اللاسالي ، كانت ألمانيا اقتصاديّاً وسياسيّاً أمة مختلفة جداً عن الأمة التي كتب ماركس عنها في الأصل في الأربعينات ١٨٤٠. كان التكامل السياسي قد تحقق ليس من خلال نهضة بورجوازيّة ثوريّة، لكن إلى حد كبير نتيجة **لسياسة واقعيّة** *Real- Politik* ولمذهب قوميّ يقوم في الأساس على استخدام جريء للقوة السياسيّة "من

---

[1] دوّن ويبر ملاحظة "صحيح تماماً" في نسخته من كتاب Simmel، شوبنهاور ونيتشه، الذي يقول فيه: "المجتمع في آخر المطاف يرجع إلى ما **يفعله** الفرد". قارن، بسمارك، وردت عند **ماكس ويبر، العمل والشخص** E. Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person* (Tübingen, 1964), P. 614.

[2] Franz Mehring: *Karl Marx* (Ann Arbor, 1962)، ص ٣١٣.

[3] شهدت Marianne Weber على قوة التأثير الانفعالي الذي كان لحرب ١٨٧٠ في المنزل الذي كان ويبر الصغير يعيش فيه Marianne Weber صص. ٤٧ ــ ٨ وللإطلاع على تحليل حديث لشخصيّة ويبر ونموّه النفسي (الذي كُتب، جزئيّاً، في محاولة واعية لمراجعة جوانب من سيرة ماريان ويبر الذاتيّة)، انظر Arthur Mitzman: **القفص الحديدي**: **تفسير تاريخي لماكس ويبر** (نيويورك، ١٩٧٠).

أعلى"، ويحدث ضمن نظام اجتماعيّ كان إلى درجة كبيرة ــ على الرغم من تحقيق بعض زخارف "دولة الرخاء" ــ يحتفظ ببُنيته التقليديّة. وتمَّت أطوار التوحيد السياسي الصعبة في البداية، والطور الصعب في بداية الاقلاع في التصنيع في ألمانيا بأسلوب مختلف تماماً عن عمليّة التنميّة النموّنجيّة في إنجلترا. وظلّ ماركس منذ بدايات حياته المهنيّة واعياً التنوعات في النموّ التاريخي التي ولَّدت الفروق الاجتماعيّة والاقتصاديّة بين ألمانيا وفرنسا وبريطانيا. من الخطأ التام أن نفترض، بناء على رأي ماركس، أن هناك علاقة موحَّدة بين مستوى النموّ الاقتصادي والطابَع الداخلي للدولة الرأسماليّة (انظر بعده، ص ١٩٧). ومع ذلك، يبني ماركس كتاباته على تأكيد أن القوة الاقتصاديّة هي، على أسس تحليليّ، أساس السيطرة السياسيّة في كل مكان. لهذا، في **رأس المال**، يقبل ماركس بصورة منطقيّة أن يكون تقدم بريطانيا نموّذجًا أساسيًّا لنظريته عن النموّ الرأسمالي. وعلى الرغم من وعيه القضايا المعقدة التي ينطوي عليها الطابَع الشاذّ للبُنية الاجتماعيّة الألمانيّة، لم يهجر إطلاقاً وجهة النظر الأساسيّة التي لخصها في استخدامه عبارة ' *De te fabula Narrator*': "القصة إنما تروى حولك". "البلد الأكثر نموّاً صناعيّاً يبدي للبلد الأقل نموّاً صورة مستقبله فقط".[1]

وبهذه الصورة لم يكن لدى الاشتراكيين الماركسيين ولا لدى الليبراليين في ألمانيا أواخر القرن التاسع عشر نموذج تاريخي مناسب يمكنهم على أساسه فهم خصوصيات موقفهم. وكان كلاهما يعوّل على نظريات نمت في عصر أبكر، وكانت مبُنية بالدرجة الأولى على تجربة بريطانيا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. دفع هذا الموقف إلى العلَن في الحزب الديمقراطي الاجتماعي التوتر الكامن بين تأكيد ماركس الإطاحة بالنظام الرأسمالي عن طريق الثورة وتأكيد لاسال مصادرة الدولة الرأسماليّة عن طريق إنجاز حق التصويت العام. وكان كتاب برنشتاي، **مقدمة إلى الاشتراكية** Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus*، على الرغم من أنه هو ذاته مبني جزئياً على نموذج بريطاني، كان هذا الكتاب أكبر تعبير نظري ملموس عن إدراك أن العلاقة بين النموّ الاقتصادي والسياسي للرأسماليّة ما كان ليُفهم بصورة كافية على أساس ما كان معظم الماركسيين يعتقدون أنه الأطروحة الأساسيّة في **رأس المال**: تكوين مجتمع مؤلف من طبقتين بصورة تدريجيّة، و"إفقار" الأكثريّة الكبرى، وانهيار الرأسماليّة المتوقَّع في أزمة نهائيّة. ورُفض مذهب "المراجعة *revisionism* "، الذي نادى به Bernstein من قبل الأصوليّين في الحزب الاشتراكي الديمقراطي SPD، لكن ذلك مقابل تقوية النزعة نحو ماديّة ميكانيكيّة انقلبت في الحقيقة إلى ماديّة "عاطلة" كان ماركس قد انتقدها ونبذها في مراحل حياته الفكرية المبكِّرة. وقد لقيت هذه النزعة دعماً نظريّاً لكون "الماركسيّة"، في نظر كل من المؤيدين والمنتقدين الليبراليين، قد أصبحت

[1] مقدمة إلى أول طبعة ألمانيّة للمجلد الأول من **رأس المال**، **أعمال مختارة**، المجلد١، ص.٤٤٩. يواصل الكثيرون من الاقتصاديين وعلماء الاجتماع حتى يومنا، بصورة واضحة أو غير ذلك، اتخاذ تجربة بريطانيا نموذجاً، لكي يحللوا اعتماداً عليه النموّ السياسي والاجتماعي. لكن يُحتمل أن يكون أنسب، من بعض النواحي، معاملة بريطانيا كحالة "منحرفة". قارن عن بعض القضايا ذات العلاقة: **الأصول الاجتماعيةللدكتاتورية والديمقراطية**، Barrington Moore*: Social Origins of Dictatorship and Democracy,* (لندن، ١٩٦٩)، صص. ٤١٣ ــ ٣٢ وغيرها. وقد ورد وصف ماركسيّ للفكر الاجتماعي الألماني يتعلق "بتخلف" البلاد في كتاب جورج لوكاس: **التخلف العقلي** *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin, 1955).

شيئاً واحداً هي والعرض المنظم الذي شرحه أنجلز في "ضد الدهرينيّة *Anti – Duhring*".[1] من المعتاد بين علماء الغرب في هذه الأيام تأكيد الفروق بين فكر ماركس وأنجلز. ولا ريب في أن الفروق قد بولغ فيها.[2] ومع ذلك، لا شك في أن الموقف الذي يتخذه أنجلز في هذا الكتاب يخالف ديالكتيك الفاعل ــ والمفعول المركزي في نظريات ماركس. عندما نقل أنجلز الديالكتيك إلى الطبيعة عَتمَّ على أهم عنصر في مفهوم ماركس، "علاقة الديالكتيك بين الفاعل والمفعول (أو بين الذات والشيء) (*subject and object*) في العمليّة التاريخيّة.[3] وبهذا الفعل أعان أنجلز في تنشيط الرأي بأن الأفكار ليست سوى "انعكاس" للحقيقة الماديّة بمعنى منفعل.[4]

إن الاختفاء الجزئي للمبدأ الذي بنيت عليه كتابات ماركس الأصليّة ــ التفاعل الديالكتيكي الخلاق بين الذات والشيء ــ له نتيجتان ممكنتان على مستوى النظريّة الأخلاقيّة، وكلتاهما حصلتا في الديمقراطيّة الاجتماعيّة الألمانيّة، تقضي إحدى النتيجتين بالانتقال في اتجاه ماديّة فلسفيّة، تعامل الأفكار كظواهر لاحقة للعمليات الفيزيولوجيّة، وبهذه الصورة تستطيع الحفاظ على العقيدة الماركسيّة بمفهوم متوقَّع للأخلاق. والمسلك الآخر، الذي اتخذه "المراجعون *revisionists*، هو إعادة إدخال إمكان تشكيل أخلاق نظريّة لا تاريخيّة على سويّة واحدة مع الفلسفة التقليديّة من حيث القيمة والأهميّة. ولهذا المسلك ميزة القضاء على أي حرَج يمكن الشعور به لدى السماح للأفكار بدور "مستقل" في التأثير في التغيير الاجتماعي، لكنه يُدخل وجهة نظر إراديّة تحول دون إمكان الوصول إلى أحد المُثُل العُليا، وهذا هو الموقف الذي تبناه برنشتاين.

علاقة ويبر بالماركسيّة وبماركس

لا يمكن فهم أهميّة إشارات ويبر الكثيرة إلى ماركس فهماً صحيحاً إلا في ضوء هذه الخلفيّة التي عرضناها بأسلوب في غاية الإيجاز. إن تقدير أهميّة القوة "السياسيّة" متميزةً عن القوة "الاقتصاديّة" كتلك التي استعان بها بسمارك في تشجيعه الناجاح التضامنَ الداخليّ والنموّ الاقتصادي في ألمانيا (وبصورة نوعيّة أكثر، أهميّة البورقراطيّة في هذه العمليّة)، هو بُعد مفتاحي في منحى ويبر إلى السياسة، وفي علمه الاجتماعي بصورة

---

[1] *Anti- Dühring* (موسكو، ١٩٥٤)، انظر أيضاً "ديالكتيك ــ ــ ــ الطبيعة الذي نشر بعد وفاته (موسكو، ١٩٥٤).

[2] والأكثر دقة القول، بكلمات *Laski*، " أبدع الشخصان، بصورة مشتركة في رأينا، مستودعاً مشتركاً من الأفكار كانا ينظران إليه كحساب في مصرف فكري يستطيع كل منهما أن يسحب منه ما يشاء بحريّة". هارلد لاسكي: **مقدمة إلى البيان الشيوعي**، ص. ٢٠.

[3] الجملة هي جملة Lukács, *Geschichte und Klass-enbewusstein*، ص. ٢٢.

[4] محاولة أنجلز الخاصة الهرب من المأزق النظري الذي انتهت آراؤه إليه، وردت في قوله: "بناء على المفهوم الماديّ للتاريخ، العنصر الحاسم في التاريخ هو في نهاية المطف الإنتاج وإعادة الإنتاج في الحياة الحقيقيّة. لم نقل لا أنا ولا ماركس أكثر من هذا أبداً". **أنجلز إلى بلوك**، سبتمبر ١٨٩٠، **مراسلات مختارة**، ص. ٤٧٥. وكان ماركس قد شعر من قبل أنه مضطر للتعليق بصورة ساخرة بأنه "لم يكن ماركسيّاً؛ وقد ورد تحليل مهم يشير إلى الطبيعة المديدة لتعاطف أنجلز مع المذهب الوضعي، وذلك في: **مفهوم أنجلز عن الثورة والتقدم**

H. Bollnow: 'Engels Auffassung von Revolution und Entwicklung in seinen "Grundsätzen des Kommunismus" (1847)', *Marxismusstudein*, vol, 1, pp.77-144.

أعمّ. ويجب على هذا الأساس أيضاً فهم التزام ويبر بالقوميّة، وتأكيده طوال حياته تفوق الدولة الألمانيّة. لكن هذا الإصرار على الاعتراف بوقائع استخدام القوة السياسيّة يقابله في فكر ويبر التمسك الحازم بالدرجة ذاتها بقيم الليبراليّة الأوربيّة الكلاسيكيّة. هذا عامل أساسي واحد يثير الأسى الذي يبدو بصورة قويّة جداً في الكثير من كتابة ويبر؛ يرى نفسه مضطراً إلى الاعتراف بافتراق كبير بين الخط النموذجي للنموّ في المجتمع الحديث والقيم التي يُعتقد أنها تمثل الطبيعة الجوهريّة التي تتميز بها الثقافة الغربيّة. لكن هذا جزئياً تعبير، وإن جاء بشكل رقيق جداً ومنطقي، عن المعضلات الشاذة لليبراليّة الألمانيّة برمتها.[1]

تلخص محاضرة ويبر الافتتاحيّة في Freiburg، ١٨٩٥ تفسيره آمال الليبراليّة البرجوازيّة في ألمانيا في وجه المذهب المحافظ الرومانتيكي من جهة، والحزب الماركسي من جهة أخرى. تعبِّر المحاضرة عن دعوة حارّة إلى المصالح "الإمبرياليّة" للدولة القوميّة، وتحلل موقف مختلف الطبقات المهمة في ألمانيا على أساس الدرجة التي يستطيعون بلوغها في توليد الزعامة السياسيّة الضروريّة للحفاظ على الوحدة الألمانيّة في وجه الضغوط الدوليّة. يصرح ويبر قائلاً: 'ليس الهدف من عملنا في السياسة الاجتماعيّة جعلَ العالمَ سعيداً، لكن أن نوحِّد اجتماعيّاً أمّةً يحيط بها من كل جانب تقدُّم اقتصاديّ...'.[2] لكن ويبر ينأى بنفسه عن "مفهوم الدولة "الصوفي" كما يقدِّمه المذهب المثالي المحافظ، ويتهم طبقة النبلاء الإقطاعيين (الجونكر) بأنها طبقة عاجزة عن قيادة الأمة. لكن الطبقة العاملة هي أيضاً سياسياً "غير ناضجة إلى ما لا نهاية" وعاجزة عن تقديم المصدر المطلوب للتوجيه السياسي. والنتيجة أن الأمل الكبير في الزعامة لا بد من العثور عليه في الطبقة البرجوازيّة؛ لكن هذه الطبقة قد أذهلها تاريخ خضوعها لحكم بسمارك، وليست هي ذاتها مستعدة للمهام السياسيّة التي يجب أن يُعهد لها بالنهوض بها في آخر المطاف. ويسخر ويبر من خوف البرجوازيّة من "الشبح الأحمر".

لكن **الشيء المهدِّد** في موقفنا هو أن الطبقات البرجوازيّة بوصفها حاملةً مصالحَ **سلطة** الأمة يبدو أنها تتخاذل، بينما لا يوجد حتى الآن أيّة علامات على أن العمال قد بدأوا يبدون النضج ليحلوا محلها. الخطر... **لا يكمن** في **الجماهير**. ليست المسألة **وضع** المحكومين **الاقتصادي**، لكن المؤهلات **السياسيّة** للطبقات الحاكمة والصاعدة...'.[3]

[1] للإطلاع على وصف مطوّل لكتابات ويبر، انظر Mommsen . لكن هذا العمل يقلل من أهميّة التزام ويبر بالقيم الليبراليّة الكلاسيكيّة، إزاء ما يدعوه ويبر "استقلال الإنسان الذاتي"، 'قيم الجنس البشري الأخلاقيّة والروحيّة'، وردت في **ماريان ويبر**، ص. ١٥٩.

قارن Edward Baumgarten، ص. ٦٠٧. **وعملي: السياسة وعلم الاجتماع في فكر ماكس ويبر** *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*.

[2] Wirtschaftspolitik, *Gesammelte Aufsätz zur wissenschaft Slehre*, 'Der Nationalsaat und die Volks P. 23.

قارن وصف دركهايم الــ Treitschke بأنها مثال للقوميّة الألمانيّة المحافظة في كتابه "ألمانيا فوق الجميع" (باريس، ١٩١٥)، كثيراً ما يبالَغ في أهميّة انتقال ويبر إلى اليسار في السياسة في أثناء حياته (انظر، مثلاً، Ralf Dahrendorf: المجتمع والديمقراطيّة في ألمانيا ــ (لندن، ١٩٦٨)، صص. ٤١ ــ ٦١؛ غير ويبر تقويمه السياسة بدلاً من أسس الموقف السياسي.

[3] **مجوعة الكتابات السياسية** *Gesammelte Politische Schriften*، ص. ٢٣.

من الخطأ، في رأي ويبر، أن تُعَدّ الثورة الراديكاليّة الوسيلةَ الوحيدة للتحرّر السياسي والتقدم الاقتصادي للطبقة العاملة. والحقيقة أن نموّ القوة السياسيّة وتحسن ظروف الطبقة العاملة الاقتصاديّة يمكن أن يتما ضمن النظام الرأسماليّ، وهما في الواقع من مصلحة الطبقة البرجوازيّة.

إن تقوية البرجوازيّة الليبراليّة، كما توصَّل ويبر إلى الاعتراف به بوضوح متزايد في المراحل المتأخرة من حياته السياسيّة، تقتضي تنمية نظام حكوميّ يخوِّل البرلمان قوة سياسيّة حقيقيّة، ويخلق مَعيناً من الزعماء السياسيين الحقيقيين. وفي رأي ويبر أن نتيجة حكم بسمارك قد تركت البلد من دون أن يكون للبرلمان الاستقلال الذاتي الضروري لتوليد الزعامة السياسيّة التي تستطيع السيطرة على ماكينة بورقراطيّة الحكومة التي ورثتها البلاد من الماضي، والتي تهدِّد ألمانيا "بسيطرة بورقراطيّة غير مضبوطة"؛[1] وموقف ويبر من إمكان إقامة نظام اشتراكيّ في ألمانيا ــ يشمل حكومة Eisner المؤقتة ــ مرتبط مباشرة بهذه الآراء عن البُنية السياسيّة والاجتماعيّة الألمانيّة. ويلاحظ ويبر في وقت مبكر من حياته السياسيّة أن الكثير من الحماسة الثوريّة لدى القسم الأكبر من الحركة الديمقراطيّة الاجتماعيّة ينحرف تماماً عن النزعة الحقيقيّة لنموّها. والدولة الألمانيّة، كما يعبِّر ويبر عن الأمر، سوف تقهَر الحزبَ الديمقراطي الاجتماعي وليس العكس؛ وسوف ينتقل الحزب نحو التلاؤم مع النظام السائد عوضاً عن أن يقدِّم بصورة واقعيّة بديلاً ثوريّاً عنه.[2] ويؤكد ويبر أن الحزب الديمقراطي الاجتماعي، SPD، ذاته على درجة عالية من البورقراطيّة. والمعضلة السياسيّة الكبرى التي تواجه ألمانيا هي الخلاص من أعباء حكم البورقراطيّة التعسُّفي: لو قامت حكومة اشتراكيّة، واقتصادٌ مخطَّط، فسوف تكون النتيجة توسيعَ القمع البورقراطي. لن يكون هناك غياب وزن معادل لانتشار البورقراطيّة في الحقل السياسي فحسب، بل هذا الذي سوف يحصل في الميدان الاقتصادي أيضاً. وفي نظر ويبر سوف تكون هذه اشتراكيّة بالطريقة ذاتها تقريباً التي كانت بها اشتراكيّة "المملكة الجديدة" في مصر القديمة.[3]

بقيت آراء ويبر عن الحزب الديمقراطي الاجتماعي منسجمة تماماً طَوال حياته. لكن تقويمه موقفه السياسي الخاص من سياسات الحزب تبدل فعلاً مع تبدل طبيعة البُنية السياسيّة الألمانيّة، ولا سيما نتيجة للحرب العظمى. ولهذا، نحو نهاية حياة ويبر، بعد أن شهد حدوث ما كان قد تنبأ به من قبل ــ زيادة اندماج الحزب الديمقراطي الاجتماعي في النظام البرلماني القائم ــ صرَّح أنه قريب من الحزب قرباً يجعل من الصعب عليه الانفصال عنه.[4] لكن رأي ويبر الثابت في "الماركسيّة" كما يمثلها الحزب الديمقراطي

---

[1] الاقتصاد والمجتمع، المجلد ٣، ص. ١٤٥٣.

[2] *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, p.409.

[3] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٣، ص. ١٤٥٣ للإطلاع على آراء ويبر في روسيا الثوريّة في الجزء الأول من القرن التاسع عشر، قارن، **مجموعة ــ ــ الكتابات السياسية** *Gesammelte Politische Schriften*، صص. ١٩٢ ــ٢١٠. وعن سيطرة البلشفيّة، لاحظ ويبر، في ١٩١٨، "أنها ديكتاتوريّة عسكريّة خالصة، ليس فقط ديكتاتوريّة جنرالات، بل دكتاتوريّة عرفاء" (**المصدر ذاته**، ص. ٢٨٠).

[4] **المصدر ذاته**، ص. ٤٧٢. كانت آراء ويبر في المحاولات الأكثر راديكاليّة لإعادة بناء الاشتراكيّة قاسية جداً: "أنا مقتنع بصورة مطلقة أن هذه التجارب لا يمكن ولن يمكن أن تؤدي إلا إلى فقدان الثقة بالاشتراكيّة ١٠٠ سنة" (رسالة إلى لوكاس، وردت عند Mommsen، ص. ٣٠٣)؛ "ينتسب Liebknecht إلى المصح العقلي وروزا لوكسمبرغ إلى حدائق الحيوانات" (وردت في **المصدر ذاته**، ص. ٣٠٠).

الاجتماعي في ألمانيا هو أنها تبشِّر بأهداف، الإطاحة الثوريّة بالدولة وإقامة مجتمع لاطبقي (من دون طبقات)، منحرفة تماماً عن الدور الحقيقي المقدَّر لها أن تلعبه في السياسة الألمانيّة.

والموقف الذي اتخذه ويبر إزاء "المفسِّرين الشرَّاح" الأكاديميين النظريين والتجريبيين لماركس لا يمكن ببساطة استنتاجه من علاقته بالحزب الديمقراطي الاجتماعي (SPD)، لأن علاقته به كانت مقرَّرة إلى حدٍّ ما بتقديره الحقائق السياسيّة في الموقف الألماني. كان ويبر يعترف طبعاً بأن البعض من المؤلفين الماركسيين في زمانه قدّموا إسهامات واضحة أو متميِّزة بل بارعة لعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع والقضاء أو الفقه. وحافظ على صلات وثيقة مع أساتذة كانوا متأثرين جداً بماركس.[١] من المهم الاعتراف بأن مُجمَل كتابة ويبر عن الرأسماليّة والديانة ليست بصورة بسيطة أو مباشرة استجابة فكريّة لأعمال ماركس. لا شك أن ويبر كان لديه إطلاع عامّ على كتابات ماركس في مرحلة مبكِّرة من حياته المهنيّة، لكن كانت المؤثرات الأخرى أبعد أثراً فيه.[٢] انبثق معظم اهتمامات ويبر ولاسيما في فترة مبكِّرة من حياته المهنية من المشكلات المعهودة في علم الاقتصاد التاريخي والقانون. أضف إلى هذا أن ويبر حين يستخدم عبارة "الماديّة التاريخيّة"، تكون إشارته غالباً إلى العديد من الأعمال العلميّة التي تدّعي الانتساب إلى ماركس وظهرت في التسعينات من القرن التاسع عشر. وتمثل هذه في بعض الأحيان ما يعتقد ويبر أنه تبسيط لأفكار ماركس، أو أنها تبتعد كثيراً عما يعُدّه ويبر الدعامات الرئيسة لموقف ماركس.[٣] وبهذه الصورة يملك كتاب ويبر، **الأخلاق البروتستانتيّة** تاريخ نشأة معقَّدا. كان ويبر يُعنى منذ شبابه بالدين كظاهرة اجتماعيّة.[٤] بينما كانت دراساته القانون وعلم الاقتصاد تحرفه عن اتباع هذا الاهتمام بصورة مباشرة في أوائل كتاباته الأكاديميّة، يعَدّ الكتاب جزئيّاً تعبيراً عن الاهتمامات التي بقيت في واجهة عقله.

---

[1] للإطلاع على العلاقة بين ويبر وسومبارت، راجع Talcott Parsons: "الرأسماليّة في الأدب الألماني الحديث: سومبارت وويبر"، **مجلة الاقتصاد السياسي**، المجلد ٣٦، ١٩٢٨، صص. ٦٤١ ــ ٦١؛ وعن ويبر وميشيل، انظر Roth صص. ٢٤٩ - ٥٧. وعن استقبال أفكار ماركس من قبل الــ *Kathedersozialisten*، انظر: Lindenlaub، صص. ٢٧٢ - ٣٨٤.

[2] كانت كتابات ويبر المبكِّرة، كما نبّه Roth، تجسِّد نقداً أولياً للماديّة التاريخيّة، لكن هذا لم يكن بأيّة صورة مركزياً لاهتمامات ويبر حتى زمن متأخر.

Günther Roth: "Das historische verhältnis der Weberschen Soziologie zum Marxismus" *Kölner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 20, 1968, pp. 433.

[3] انظر، مثلاً، مناقشة ويبر لِــ Stammler، في --- R. Stammler *"Uber windung" der materialistischen Geschichtsaufassung,"Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 219-383.———

إن الإشارة بسخريّة من قبل ويبر إلى Bebel في نهاية أطروحته عن تاريخ روما الزراعي لا تختلف عن مختلف الإشارات الخفيّة إلى المنظِّرين الماركسيين المعاصرين في كتابات ويبر. *Die römische Agrargeschichte*. p. 275.

[4] من المهم ملاحظة أن ويبر كان متأثراً في عمر مبكر بمطالعته كتاب *David Strawss:* Dasleben Jesus الكتاب ذاته الذي لعب دوراً بارزاً في تكوين آراء الهيجليين الشبان، قارن **ماريان ويبر**، صص. ١١٧ ــ ٢٠؛ (Tübingen, *n. d)* *Jugend- briefe*، صص. ٢٠٥ وما يليها. وبالإضافة إلى الحافز الذي قدمه كتاب Sombart، من المحتمل أن كتب Georg Jellinek، (1895) *Erklärung der Menschen und Bürgerrechte* كان مهماً في التأثير في اتجاه اهتمام ويبر.

يجب أن تُستخرَج، إذن، آراء ويبر حول صحة عمل ماركس الأصيل وفائدته، جزئياً من تقديره الماركسيّة المبسَّطة. ومع ذلك يحوي العديد من الإشارات إلى ماركس المنثورة في كتابات ويبر عرضاً واضحاً للمصادر المهمة عن الفرق والشبه كما كان ويبر يتصورهما. يعترف ويبر طبعاً أن ماركس قد أسهم إسهامات أساسيّة في التحليل التاريخي والسوسيولوجي. لكن لا يمكن إطلاقاً ، في رأي ويبر، أن تعَدّ أفكار ماركس التنمويّة أي شيء أكثر من أنها مصادر للتبصُّر، أو على الأغلب مفهومات نموذجيّة مثاليّة، يمكن أن تطبَّق لإضاءة فترات تاريخيّة نوعيّة. وفي نظر ويبر، يعد عَزْوُ ماركس "اتجاهاً" منطقياً عقلانياً شاملاً لمجرى التاريخ، ضمن شروط إطار العمل الذي يتبناه ماركس، بعيداً عن الشرعيّة، كبُعد ذاك الذي يتجسد في الفلسفة الهيجيليّة التي كانت عوناً على ولادته. على الرغم من أن ويبر يقبل، مع تحفظات قويّة، باستخدام "المراحل" التنمويّة (التطوريّة) كبُنىً نظريّة يمكن تطبيقها كوسيلة ذرائعيّة (براغماتيّة) للمساعدة في البحث، يرفض تماماً صيغة "الخطط القدريّة" القائمة على نظريات النموّ العامّة.

يلزم من هذا أنه لا يمكن أن يوجد أكثر من صحة عَرَضيّة لفكرة أن العلاقات الاقتصاديّة تكون مصدر النموّ التاريخي. إن الأهميّة النوعيّة "للاقتصادي *economic*" متغيرة، ويجب تقويمها بدراسة تجريبيّة للظروف الخاصة. يقبل ويبر أن الأفكار والقيم، على الرغم من أنها ليست في أعظم الظن "مشتقات" من اهتمامات ماديّة بأي معنى بسيط، يجب مع ذلك دائماً أن يجري تحليلها في ضوء اهتمامات من هذا القبيل:

بعد أن تحررنا من الفكرة العتيقة بأن كل الظاهرات الثقافيّة يمكن **استنتاجها** كنتيجة أو وظيفة للعديد من الاهتمامات "الماديّة"، نعتقد مع ذلك بأن **تحليل الظاهرات الثقافيّة والاجتماعيّة** بالرجوع بشكل خاص إلى شروطها **الاقتصاديّة** وتفرعاتها كان مبدءاً علميّاً ذا فائدة خلاقة، وسوف يبقى، مع العناية بتطبيقه والتحرّر من القيود العقائديّة على هذه الصورة، زمناً طويلاً في المستقبل.[١]

لكن النظريّة التي تسعى إلى إنكار الأهميّة التاريخيّة المستقلة لمحتوى الأفكار (التي هي ذاتها عرضة للتغيير) لا يمكن القبول بها. النظريّة بأن العوامل الاقتصاديّة بأي معنى تشرح أو تفسِّر "في النهايّة" مجرى التاريخ، كما يؤكد ويبر، "قد انتهت تماماً كنظريّة علميّة".[٢]

يقر ويبر بأن كتابات ماركس تختلف في درجة التعقيد التي يقدم بها تفسيره الماديّ للتاريخ. يعرض **البيان الشيوعي**، على سبيل المثال، آراء ماركس "مع العناصر الفجة لعبقريّة الشكل الأول"[٣] لكن حتى في الصياغات الأكثر كمالاً في **رأس المال**، لا يحدد ماركس في أي مكان كيف أن "الاقتصادي" منفصل عن حقول المجتمع الأخرى. وتهدف تمييزات ويبر بين ظاهرات "علم الاقتصاد *economics*" و"تنطبق اقتصاديّاً *economically relevant*" و"مشروط اقتصادياً *economically conditioned*"، إلى توضيح هذا النقص. هناك العديد من أساليب الأفعال البشريّة، مثل الممارسات الدينيّة، التي هي، على الرغم من كونها "اقتصاديّة" الطابَع، ذات ارتباط بالفعل الاقتصادي ما دامت تؤثر في الطرائق التي يحاول بها البشر اكتساب المرافق أو الأشياء النافعة أو صنعها، فهذه أنواع من الفعل تنطبق اقتصادياً. والأفعال التي تنطبق اقتصادياً يمكن فصلها بدورها عن تلك التي تكون مشروطة اقتصاديّاً: فالأخيرة أفعال، وهي مرة ثانيّة ليست "اقتصاديّة" لكنها بصورة سببيّة تتأثر بعوامل اقتصاديّة. وكما يشير ويبر، "بعد الذي قيل، من الواضح أنه:

---

[1] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، ص. ٦٨.

[2] *Gesammelte Aufsätze zur soziologie und Sozialpolitik*, p. 456.

[3] **مناهج العلوم الاجتماعيّة**، ص. ٦٨.

أولاً، الخطوط الفاصلة للظاهرات "الاقتصاديّة" غامضة وغير محدَّدة بسهولة؛ ثانياً، الجانب "الاقتصادي" لإحدى الظاهرات ليس بأيّة صورة "مشروطاً اقتصادياً" **فقط** ولا "منطبقاً اقتصادياً" **فقط**. . .[1]

يشير ويبر أيضاً إلى مصدر آخر للغموض في كتابات ماركس: يخفق ماركس في التمييز بصورة واضحة بين "الاقتصادي" و"التقاني". ويبين ويبر أن عمل ماركس يصبح في بعض الأحيان غير كاف بشكل واضح، حين ينزلق إلى قدريّة تقانيّة مباشرة نوعاً ما. وقولة ماركس المشهورة: "تعطيك الطاحونة اليدويّة مجتمعاً مع سادة إقطاعيين، والطاحونة النجاريّة، تعطيك مجتمعاً مع الرأسمالي الصناعي"،[2] هي في رأي ويبر فرضيّة تقانيّة، لا فرضيّة اقتصاديّة. ويمكن بوضوح إثبات أنها ليست سوى قول خاطئ. لأن عهد الطاحونة اليدويّة الذي استمر إلى الأزمنة الحديثة، أبدى أكثر صنوف "البنى الفوقيّة" تنوعاً في المناطق المختلفة.[3] يمكن لنوع أو شكل معين من التقانة أن يصحبه أو يرافقه صنوف مختلفة من التنظيم الاجتماعي ــ وهي حقيقة تنطوي عليها آراء ماركس الخاصة، لأن الاشتراكيّة، وإن تضمنت بصورة أساسيّة القاعدة التقانيّة التي تتضمنها الرأسماليّة ذاتها، سوف تكون، في نظر ماركس، شكلاً مختلفاً من المجتمع.

يعترف ويبر بأهميّة الصراعات الطبقيّة في التاريخ، على الرغم من أنه ينكر أن تكون للصراع الطبقي أهميّة كتلك التي يفترضها ماركس. وعلى الرغم من أن تصورات ماركس عن الطبقة أو الصراع الطبقي ليست، من بعض الوجوه، بعيدة أو منحرفة عن تصورات ويبر كما يُظن في أغلب الأحيان ــ يقلل ويبر جداً من فكرة أن المُلكيّة وليس غياب المُلكيّة تكوِّن أهم مصدر للانقسامات الطبقيّة ــ فإنه يصح القول مع ذلك إن الأهميّة التاريخيّة لاحتكارات الوضع *status* تلقى تأكيداً قويّاً من ويبر. لكن في رأي ويبر لم تعد صراعات جماعة الوضع مهمة في التاريخ أكثر من الصراعات بين الجمعيات السياسيّة والدول القوميّة (الدول ــ الأمة). في رأي ويبر، إذن، لا يمكن قصر مفهوم "مصالح" القطاعات المختلفة على المصالح الاقتصاديّة، لكن يجب توسيعها لتشمل حقولاً أخرى في الحياة الاجتماعيّة. وعلى هذا الأساس، توجد للأحزاب السياسيّة، مثلاً، مصالح تنجم عن موقفها كمن يطمح إلى السلطة أو يمارس السلطة، وليس من الضروري أن تعتمد مصالح من هذا القبيل على مواقف طبقيّة مشتركة.

لكن الجانب الأهم الذي يفصل فيه ويبر آراءه عن آراء ماركس يتصل بوجهة النظر الأبستمولوجيّة (معاني الكلمات) التي تنطوي عليها كتابات ويبر برمتها. إن وضع الكانتيّة الجديدة الراديكاليّة يتخذ مقدّمة له الفصلَ المنطقي التام بين الفرضيات الواقعيّة والمعياريّة. والنتيجة الفرعيّة اللازمة عن هذا في عمل ويبر هي فرضيّة عدم إمكان تحويل القيم المتنافسة. هذا الوضع الابستمولوجي (علم المعاني) هو الذي يتخذه ويبر ليفصل منظوره بأعلى حسم عن منظور ماركس: عمل ماركس، مهما كانت فضائله التي لا شك فيها، يتضمن الالتزام بالأخلاق "العلميّة" ذات "الغايات النهائيّة" وبهذه الصورة يقتضي القبول بتصور "كليٍّ" للتاريخ. فكرة موهبة الزعامة (الكاريسما)، والدور الذي تلعبه في عمل ويبر، تبدي اقتناعه بأن النموّ

---

[1] **مناهج علم الاجتماع**، ص. ٦٥.

[2] **فقر الفلسفة**، ص. ٩٢. لكن ويبر لا يحسب حساباً للسياق الجدلي، الذي قيلت فيه هذه المقولة. للإطلاع على تمييز ويبر الخاص بين "الاقتصادي" و"التقاني"، انظر **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ١، صص. ٦٥ ــ ٧.

[3] **مجموعة مقالات في علم الاجتماع وعلم الاجتماع السياسي** *Gesammelte Aufsätze zur Sogiologie und Sozialpolitik*, p.450.

التاريخي لا يمكن تعليله على أساس مخطَّط منطقيّ يعبر عما هو صحيح بصورة مقرَّرة. وفي رأي ويبر، لا يستطيع العلم الإجابة عن السؤال... و"ما الإله الذي تجب خدمته من الآلهة المتحاربين؟"

فرنسا في القرن التاسع عشر:

ماركس ونموّ الماركسيّة[1]

كان ماركس والماركسيّة جزأين في عالم ماكس ويبر الفكري إلى درجة لم يبلغها دركهاي.، كان ماكس ألمانياً وكتب معظم كتبه المهمة باللغة الألمانيّة؛ ولم يملك أي بلد آخر في القرن التاسع عشر حزباً ماركسيّاً يضاهي في الحجم أو في الأهميّة السياسيّة الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني. وعلى الرغم من أن دركهايم قضى فترة في الدراسة في ألمانيا في الفترة المبكِّرة من حياته، بقي منظوره الفكري فرنسياً بصورة عنيدة تقريباً. ومع ذلك كان السياق التكويني الذي نمّا فيه دركهايم علمه الاجتماعي يضاهي من بعض الوجوه المُهمة ذلك الذي أثر في ويبر. عاش دركهايم، على غرار ويبر، وكتب في وضع كان فيه تياران مختلفان من الفكر السياسي والنشاط السياسي يهددان بإغراق المبادئ الليبراليّة الموروثة من الثورة الفرنسيّة: قوميّة محافظة من جهة، واشتراكيّة راديكاليّة من جهة أخرى. قبل دركهايم، بالاشتراك مع ويبر، بعض العناصر من كل من هذين النظامين الفكريين المتنافسين، وأدخلها في وجهة النظر الخاصة به، وضمن نظريته الاجتماعيّة بصورة أوسع. لكن النتائج التي توصل إليها كل مؤلف متباعدة أو مختلفة تماماً من بعض الوجوه، ويجب إرجاع هذا جزئياً إلى الطرائق النوعيّة التي كان النموّ الشامل في فرنسا يختلف فيها عنه في ألمانيا في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر.

كان موقف ماركس إزاء فرنسا في الأربعينات ١٨٤٠، بصورة طبيعيّة، خاضعاً أو تحت سيطرة الشعور بالتفوق النسبي في مستوى التقدم السياسي في ذلك البلد مقارنة مع ألمانيا. مهما كانت قوة ردّ الفعل الذي قام ضد الثورة الفرنسيّة، فقد كان واضحاً أن براعة المفكرين الاشتراكيين الفرنسيين السياسية كانت راسخة في بُنية اجتماعيّة كانت قد قررت قطيعتها الحاسمة عن الماضي الإقطاعي. ومن أهم الانتقادات التي كان ماركس يوجهها ضد أكثريّة الاشتراكيين الألمان هو أنهم كانوا "يستوردون" أفكاراً من فرنسا من دون تقدير عمق الفرق بين الفروق الماديّة بين البلدين. يكتب ماركس في ١٨٤٣:

لو كان على المرءِ أن يبدأ **بالوضع الراهن** ذاته في ألمانيا، حتى بالصورة الأنسب، أي: سلبياً، فإن النتيجة ستبقى دائماً نوعاً من **شيء في غير زمانه**. حتى إنكار حاضرنا السياسي قد أصبح حقيقة يكسوها الغبار في حجرة العتائق التاريخيّة عند الأمم الحديثة، يمكن أن أنكر أنني أرتدي جُمَّة فرنسيّة (الشعر

[1] **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، ص. ١٥٣. قارن ملاحظة ويبر عن الأحزاب الاشتراكيّة: "لن أنتمي إلى هذه الكنائس". وردت في Baumgarten . ص. ٦٠٧.

المستعار)، لكنني ما أزال أرتدي جُمَّة من دون زينة (بودرة). إذا ما أنكرت الوضع الألماني في ١٨٤٣، فإنني، بناء على التواريخ الفرنسيّة، لم أكد أصل إلى عام ١٧٨٩، ولا أزال بعيداً عن الوصول إلى مركز الوقت الحاضر.[1]

لكن المجرى الذي اتخذه النموّ بعد انتفاضات باريس في ١٨٤٨ ـــ ٩ جعل من الظاهر أن الدرجة التي بلغتها البرجوازيّة الليبراليّة في فرنسا في إحراز قدم راسخة في السيطرة على الحكومة قبل هذا التاريخ كانت عرضة لسؤال جِدّيّ. يوثِّق أنجلز بشيء من التفصيل إعادة النظر في الأفكار السابقة التي فرضتها على ماركس وعليه نتائج أحداث ١٨٤٨ و١٨٤٩ في فرنسا. على الرغم من أن العناصر البروليتاريّة لعبت دوراً مهماً في انتفاضة باريس عام ١٨٤٨، كانت النتائج في الواقع انتصاراً **للبورجوازيّة الكبيرة**، التي قوَّت بها ودعمت التقدم الذي لم يكتمل نتيجة لرد الفعل المضاد من قبل القوى المحافظة عقب ثورة ١٧٨٩. "أثبت التاريخ لنا ولكل الذين فكروا مثلنا أننا كنا على خطأ"، كتب أنجلز "أوضح لنا أن حالة النموّ الاقتصادي في ذاك الزمن لم تكن إلى حد بعيد ناضجة لإلغاء الإنتاج الرأسمالي....".[2]

يناقش ماركس الوضع في فرنسا في منتصف القرن التاسع عشر في تحليلين مستفيضين: **الصراعات الطبقيّة في فرنسا، وبرومير الثامن عشر للويس بونابارت.**[3] من الدلائل على نقص فكرة "ميكانيكيّة" عن العلاقة بين الاقتصاد والدولة في كتابات ماركس أنه، على الرغم من معاملة بريطانية كنموذج لنظريّة **رأس المال** الاقتصاديّة، يعُدّ فرنسا أنقى مثال على السياسة البورجوازيّة الليبراليّة المتقدمة. خلقت ظروف نموّ بريطانيا التاريخيّ الخاصة، في رأي ماركس، دولة قائمة على تحالف بين البرجوازيّة وبقايا أرستقراطيّة مُلاك الأراضي القديمة.[4] وفي فرنسا، بالمقابل، لم تحدث "تسوية" من هذا القبيل، ولهذا كان طابَع الصراعات السياسيّة الطبقيّة ظاهراً بوضوح أشدّ. وفي رأي ماركس، تمثل البرجوازيّة والبروليتاريا في فرنسا "ساسَة" أوربا، كما كان الألمان "فلاسفتَها" والبريطانيون "الاقتصاديين السياسيين" فيها.[5]

في ظل حكم لويس فيليب، كان قسم واحد فقط من البرجوازيّة، في رأي ماركس، يحتفظ بالسيطرة على القوة السياسيّة: الرأسماليون الماليّون، والمصرفيّون والمؤجِّرون. والجماعة الرئيسة المستفيدة من سقوط لويس فيليب هي كبار الصناعيين، الذين لم يكن لهم سوى مدخل طفيف سابقاً إلى مقاليد الحكومة. والنتيجة هي اتضاح المعركة الطبقيّة التي جلبت الانقسام بين الطبقة العاملة والطبقة البرجوازيّة إلى بؤرة أكثر ظهوراً، وقدَّمت بهذه الصورة مصدراً لمواجهة سياسيّة مباشرة لاحقاً بين الطبقتين الصناعيتين الكبيرتين:

ما كان في وسع العمال الفرنسيين أن يخطوا خطوة واحدة إلى أمام، لم يستطيعوا المساس بشعرة من النظام البرجوازي، إلى أن دفع مجرى الثورة جماهير الأمة إلى الانتفاضة، فلاحين وبرجوازيّة صغيرة،

---

[1] **الكتابات المبكِّرة**، صص. ٤٤. انظر أيضاً البيان الشيوعي، ص. ١٦٧ ـــ ٧٠.

[2] **أعمال مختارة**، المجلد ١، ص. ١٢٥.

[3] **المصدر ذاته**، المجلد ١، صص. ١٣٩ ـــ ٣٤٤.

[4] **العمل** *Werke*، المجلد ١١، صص. ٩٥ ـــ ٧.

[5] **المصدر ذاته**، المجلد ١، ص. ٤٠٥.

الواقفين بين البروليتاريا والبرجوازيّة، ضدَّ حكم رأس المال، وأجبرته على الارتباط بالبروليتاريين بوصفهم من أنصاره.[1]

لكن ماركس لا يتوقع أن تغرق فرنسا مباشرة في حرب أهليّة جديدة يخرج منها البروليتاريون منتصرين؛ كان لآمال من هذا القبيل أن تُرجأ إلى فترة غير محدودة. "**لا يمكن أن تحدث ثورة جديدة إلا عقِبَ أزمة جديدة، لكنها حتميّة مثل حتميّة هذه الأزمة.**[2] وقد جاءت الأزمة فعلاً، بعد ٢٠ عاماً، لا، كما توقع ماركس، نتيجة لحالة من الكساد الاقتصادي في بريطانيا، "القوةِ المهيمنة في الكون البرجوازي"، لكن نتيجة الحرب المأساويّة التي شنها لويس نابوليون ضد ألمانيا في ١٨٧٠.

تكوّن نتائج انتصار بسمارك المحور الحاسم الذي يربط فكر المؤلفين الثلاثة الذين يجري تحليل عملهم في هذا الكتاب. في ألمانيا، كان النصر العسكري عاملاً كبيراً في تقدُّم برنامج بسمارك لسيطرة بروسيا في دولة ألمانيّة موحَّدة؛ وبالنسبة لفرنسا، كانت النتائج كارثيّة، ولَّدت خللاً في النظام السياسي ومشاعر بالمهانة باقية بين قطاعات السكان إلى زمن طويل. ومواقف ماركس من **كومونة** باريس *(Commune)* مشهورة بتعقيدها، وليس بالإمكان تتبُّع هذه المسألة هنا. المهم أن النتائج المباشرة لحياة الكومونة الوجيزة، ولقمعها بوحشيّة أدت إلى نشر الأحقاد الطبقيّة التي زادت في قوة الانقسام الداخلي في الدولة الفرنسيّة. لكن لم تكن الكومونة لتصبح بَشيراً مجيداً بمجتمع جديد.[3] وبدلاً من هذا، تلتها فترة هيأ فيها بروز القوميّة في فرنسا القاعدة العقائديّة الأكثر ملموسيّة لاستعادة الوحدة القوميّة، ووصلت فيها البلاد، إلى حدٍّ ما، إلى التلاؤم مع تخلُّفها الخاصّ. لأن معظم الأقاليم الفرنسيّة كانت من نواحي عديدة من دون تغيير منذ القرن الثامن عشر؛ وظلت عناصر شديدة المحافظة قويّة، في شكل الكنيسة، والمؤجِّرين المالكين، والفلاحين. وحتى وصفُ ماركس في **المعارك الطبقيّة في فرنسا**، على الرغم من رصانته بالقياس إلى آرائه السابقة، أثبت أنه متفائل في تقويمه مستوى القوة السياسيّة الحقيقيّة التي بلغتها القطاعات التقدميّة من البورجوازيّة الصناعيّة.[4]

لكن حصل في ظل الجمهوريّة الثالثة تقدم كبير نحو تحرير البلد من قبضة العناصر المحافظة المتريِّثَة. وجلبت قضيّة دريفوس إلى المقدِّمة الصراع بين المذهب الجمهوري واهتمامات الكنيسة والعسكر الرجعيّة، وانتهت بتشجيع انفصال مختلف الوظائف الإداريّة عن السيطرة البورقراطيّة الكهنوتيّة: وقد كان ذا أهميّة أساسيّة هنا توسع العلمانيّة التربويّة، ونجم الكثير من هذا من نشاطات الحزب الراديكالي. وتاريخ الماركسيّة في فرنسا في أواخر القرن التاسع عشر هو صورة شاحبة للبروز القوي للحزب الديمقراطي الاجتماعي في ألمانيا نحو نهاية القرن. لكن، كما في ألمانيا، أصبحت بذور الفكر الماركسي، التي بُذرت في فرنسا خلال العقود التي تلت قمعَ الكومونة، ممزوجةً مع التقاليد الاشتراكيّة الوطنيّة التي كانت الماركسيّة على تحالف غير مريح معها. ونظراً لوضع اليسار الماركسي الأضعف جداً في فرنسا، كانت النتيجة في هذه

---

[1] **أعمال مختارة**، المجلد١، ص. ١٤٩.

[2] **المصدر ذاته**، المجلد١، ص. ٢٣١.

[3] **الأعمال المختارة**، المجلد١، ص. ٥٤٢.

[4] انظر تعليقات ماركس في "البرومير الثامن عشر، للويس بونابارت، **أعمال مختارة**، المجلد١، صص. ٣٣٣ ــ ٥ وفي غيرها.

الحالة نشوء مذهب "كان"، كما علّق Lichtheim، "في أحسن الأحوال صورة قريبة من الكاريكاتورية، وفي أسوأ الأحوال صورة كاريكاتوريّة.[١]

تقدير دركهايم لماركس

لا يتعذّر في هذه الظروف تقدير السبب الذي جعل الماركسيّة أقل تأثيراً في دركهايم في الشطر المبكِّر من حياته. كان دركهايم، على خلاف ماكس ويبر، قليل الإقبال على الانخراط النشيط في الفعل السياسي، وحافظ على الابتعاد عن الصراعات والخلافات في "**المطبخ السياسي**".[٢] المادة الأساسيّة في موقف دركهايم السياسي واضحة بصورة عامة وضوحاً كافياً. وتتضمن رفضه كلاً من المذهب المحافظ والاشتراكيّة الثوريّة. كانت ليبراليّة دركهايم متأثرة جداً، على غرار حالة ويبر، بالظروف السياسيّة والاجتماعيّة النوعيّة لموطنه الأصليّ. أهميّة إعادة البناء القومي أساسيّة ، في حالة دركهايم، عقب مصائب ١٨٧٠ــ١. وتأثير الاهتمام العامّ بالتضامن الأخلاقيّ مطبوع بوضوح على جميع كتابات دركهايم. والموضوع البارز في عمل دركهايم هو في الحقيقة العناية بالتوفيق بين نموّ المذهب الفرديّ العلمانّي والمطالب الأخلاقيّة التي يفرضها الحفاظ على الوحدة في مجتمع متنوِّع حديث. ويفصِّل هذه القضايا بصورة واضحة جداً إسهام دركهايم في معركة دريفوس. وهو مقالة كتبها جواباً على الآراء التي صرَّح بها رجل كاثوليكي محافظ بارز.[٣] مذهب أنصار دريفوس الفرديّ، بحسب حجة دركهايم، مختلف تماماً عن البحث عن المصلحة الذاتيّة اللاأخلاقي الذي يُتّهم به المذهب الفردي من قبل أنصار الكنيسة والجيش. والسعي وراء الغايات الأنانيّة التي هي نموذج الشخص الاقتصاديّ ليست إطلاقاً مساويةً المذهبَ الفرديّ العقلاني. يحوّل الاقتصاديون سلوك الإنسان إلى سلعة للتبادل في السوق. هذه النفعيّة قد زالت الآن، لم تعد موجودة؛ و"أخلاق الفرديّة الطالعة هي ذاتها ظاهرة أخلاقيّة وليست لاأخلاقيّة: تعُدّ الشخصَ البشري... مقدَّساً".[٤] لهذا لا يوجد تناقض في القول إن على المجتمع الحديث أن يؤسِّس على وحدة أخلاقيّة مجتمعيّة، وإن عليه أن يتيح الفرصة لأعلى قدر من التعبير عن حقوق الفرد وحرياته. ولا يمكن حلّ القضايا التي لابد من مواجهتها بالسعي إلى كبح الفرديّة من خلال العودة إلى فرض أشكال السلطة التقليديّة. على النقيض، المشكلة الرئيسة هي في توسيع الفرص الملموسة للأفراد لكي ينمّوا إمكاناتهم وفقَ المبادئ الأخلاقيّة التي هي في أيامنا أساس النظام الاجتماعيّ.

---

[1] George Lichtheim، **الماركسيّة في فرنسا الحديثة** (نيويورك، ١٩٦٦)، ص. ٩. قارن، ملاحظة Althusser بأن أعمال ماركس عُرفت في فرنسا أولاً، "من دون إرث ومساعدة تراث نظريّ قوميّ"، Althusser: **من أجل ماركس**، ص٢٦.

[2] جورج ديفي: "إميل دركهايم"، **مجلة الميتافيزيقا والأخلاق**، المجلد ٢٦، ١٩١٩، ص. ١٨٩.

[3] "المذهب الفردي والمثقفون"، إن حدوث حالة دريفوس ذاتها يعَدّ مثالاً كاملاً للبعض من أهم الفروق بين فرنسا وألمانيا. في ألمانيا ما كان لليهودي أن يبلغ المكانة التي بلغها دريفوس في فرنسا؛ ولا كان باستطاعة قضيّة من هذا القبيل أن تثير أزمة ضمير بهذا الحجم من الأبعاد القوميّة.

[4] **المصدر السابق**، ص. ٨.

ولاقتراحات دركهايم تأسيسَ جمعيّات مهنيّة وسيطة بين الفرد والدولة جذورُها في **مذهب تضامن** *solidarism* الاشتراكيين الراديكاليين[1].لكن هذه الاقتراحات تقوم، في رأي دركهايم، على مقدِّمات سوسيولوجيّة بصورة دقيقة، منبثقة من النتائج الواردة في **تقسيم العمل**. من التضليل الافتراض أن دركهايم نمَّا هذه الأفكار بصورة وثيقة الصلة بمصالح أنصار التضامن *solidarists*، على الرغم من أن أفكاره قد أثرت تأثيراً بالغاً في العديد من وجهاء السياسة الكبار.[2] يميل دركهايم بصورة متعاطفة إلى برنامج التضامن من أجل تأمين خطط اجتماعيّة تديرها الدولة وتشمل البطالة والمرض والشيخوخة. لكنه يلح على عدم السماح لهذه بأن تحتل المكانة المسيطرة، وأن عليها أن تتكامل مع تنظيم المنظمة الصناعيّة الأخلاقيّ المنتظم.

انتشار الماركسيّة المتزايد بين مختلف قطاعات الحركة العماليّة الفرنسيّة في التسعينات من القرن التاسع عشر، ونموّ الاهتمام المدرسي بكتابات ماركس بين المفكرين، أجبرا دركهايم في آخر المطاف على أن يتصدى بصورة مباشرة للعلاقة بين علم الاجتماع والاشتراكيّة. وكان انتشار الاشتراكيّة الماركسيّة في فرنسا في نهاية القرن ظاهراً في نشر ترجمات أعمال لأنجلز، بين أعمال آخرين، وأعمال كاوتسكي ولابريولا، التي حلّت بهذه الصورة محل نسخة Guesdist الفجّة عن الماركسيّة مع وصف أشمل لأفكار ماركس. وتحتوي مراجعة دركهايم للترجمة الفرنسيّة لعرض لابريولا العام لفكر ماركس، على أوضح نصٍّ يحدِّد فيه دركهايم اختلافاته مع ماركس.[3] وكانت محاضرات دركهايم عن الاشتراكيّة، التي ألقاها في ١٨٩٥ــ٦، جزئياً في الظاهر بدافع التحدي الناشئ من تحول بعض طلابه إلى الماركسيّة. وبينما كان يصرف جلَّ انتباهه إلى سان سيمون، بوصفه الشخصيّة الكبيرة التي تشكل كتاباته المصدر المهم الوحيد عن كل من الاشتراكيّة وعلم الاجتماع، حاول الشروع في النظر في برودون Proudhon، ومن ثَمّ إلى لاسالّ Lasalle وماركس Marx. لكن كان تأسيس **حوليّة علم الاجتماع** في ١٨٩٦ يعني أن هذه الخطَط يجب أن تؤجل، ولم يكن دركهايم قادراً أبداً على العودة إليها في تاريخ متأخر. يؤكد در كهايم كثيراً في **الاشتراكيّة** الصلات التاريخيّة الوثيقة بين الاشتراكيّة وعلم الاجتماع. برزت إلى الواجهة في الفترة بُعَيد مطلع القرن التاسع عشر، كما يشير دركهايم، ثلاثة أفكار: "١. فكرة توسيع طريقة أو منهج العلوم الوضعيّة (التي انبثق منها علم الاجتماع)، والمنهج التاريخي (وهو تابع لا غنى عنه لعلم الاجتماع) حتى يشملا العلوم الاجتماعيّة؛ ٢. فكرة الإحياء الديني؛ ٣. الفكرة الاشتراكيّة"[4]. ويضيف دركهايم، ليس من قبيل الصدفة أن هذه النزعات الثلاث تعود لتبرز ثانية بقوة نحو نهاية القرن التاسع عشر، في أزمنة مليئة وحاسمة مثل العقود التي أعقبت ثورة ١٧٨٩. يبدو لأول نظرة أن هذه ثلاثة تيارات فكريّة متضادّة، تحوي شيئاً قليلاً مشتركاً. الحركة

---

[1] قارن Hayward، وللإطلاع على آراء دركهايم في المذهب النقابي الثوري، انظر وصف مناقشته مع Lagardelle، في **محادثات حرة**، ١٩٠٥، صص. ٤٢٥ ــ ٣٤.

[2] ومن ضمنهم زعماء في الحركة النقابيّة. للإطلاع على آراء Sorel في تأثير دركهايم، انظر جورج سوريل: " *Les theories de M. Durkheim* **نظريات السيد دركهايم**"، *Le devemir social* **المستقبل الاجتماعي**، المجلد١، ١٨٩٥، صص. ١ــ٢٦ و١٤٨ــ٨٠.

[3] مراجعة آنتونيو لابريولا: مقالات عن فكرة التاريخ الماديّة. المجلة الفلسفيّة، المجلد ٤٤، ١٨٩٧، صص. ٦٤٥ ــ ٥١. يعتمد عمل لابريولا كثيراً على أنجلز. يوصف كتاب ضد الدهرينيّة *Anti- Duhring* ب"الكتاب الذي لا يجارَى في أدب الاشتراكيّة"، أنطونيو لابريولا: **الاشتراكيّة والفلسفة** (شيكاغو ١٩١٨)، ص. ٥٣.

[4] **الاشتراكية**، ص. ٢٨٣.

الداعية إلى نهضة أو إحياء دينيّ، يتصور أنصارها أنها عدوة المذهب العقلانيّ والعلم. والحركة الاشتراكيّة، على العموم، تقوم على نبذ الديانة، وكذلك على فكرة وجوب خضوع الدراسة السوسيولوجيّة لمطالب الفعل السياسي المعياريّة. لكن هذه التيارات الفكريّة الثلاثة تبدو في الحقيقة متناقضة، لأن كلاً منها لا يعبِّر سوى عن جانب من الواقع الاجتماعي. كلٌّ منها يعبر عن بعض الحاجات التي يشعر بها الناس عندما يؤدي التغيير الاجتماعي إلى انقلاب العادات بصورة جذريّة بصورة "أن النظام المجتمعي لا يعود يؤدي وظائفه بقوة الغريزة.[1]

ينجم الحافز إلى علم الاجتماع من الحاجة إلى فهم أسباب التغييرات التي استدعت وجوب إحداث تغيير جديد بعيد المدى في التنظيم الاجتماعي، لكن الدراسة العلميّة تتقدم ببطء وبحذَر. ويؤكد دركهايم غالباً في كتاباته أن النشاط العلمي عديم الجدوى إن لم يؤد بطريقة ما إلى نتائج واقعيّة. مع ذلك يقضي جوهر العلم بأن تنفصل طرائقه وأهدافه عن المتطلبات الواقعيّة المباشرة؛ لا يستطيع البحث العلمي، إلا بالحفاظ على موقف "نزيه"، بلوغَ الحدّ الأقصى من نجاعته (من جدواه). يجب ألا نجعل من العلم نوعاً من تعويذة أو من صنَم؛ العلم يتيح لنا فقط بعض المعرفة ولا شيء آخرَ بعدَها.[2] لكن الحاجات إلى حلول عاجلة للمشكلات الاجتماعيّة تتجاوز في الغالب ذاك الذي تمكن إقامته على معرفة ثابتة علميّاً: من هنا الحافز إلى تنمية المذاهب الاشتراكيّة التي تقدّم برامج شاملة من أجل ضرورة إعادة تنظيم المجتمع. وتشير الدعوة الرجعيّة إلى إحياء الدين كذلك إلى نقائص العلم. فالفراغ الأخلاقي الذي ينشأ من موقف أصبحت فيه المعتقدات القديمة موضع شكّ أو تساؤل، لكن لم تُستبدل بها معتقدات جديدة، يخلق اهتماماً بتضامن المجتمع الأخلاقي: ومن هنا تعود إلى الظهور المُثل العُليا الدينيّة.

لا يستثني دركهايم ماركس من حُكمه الشامل على الاشتراكيّة. تقدم كتابات ماركس نظاماً كاملاً من التفكير يُعرَض كمجموعة من الفرضيات الثابتة علميّاً. لكن نظاماً من هذا القبيل، يفترض في الحقيقة رصيداً ضخماً من المعارف يتجاوز ما يتوافر في الوقت الحاضر. لا بد من قدر كبير من البحث للتحقق من صحة حتى بعض التعميمات المحدودة أكثر من غيرها الموجودة في **رأس المال**. لهذا، عندما يراجع دركهايم مقالة Gaston Richard، **الاشتراكيّة وعلم الاجتماع**، يعلِّق قائلاً: "يبدو لنا أن أقوى ما وجهه غاستون من الانتقادات إلى ماركس هو الانتقاد الذي يقتصر على إبراز البُعد الشائع بين الفرضيات الأساسيّة للنظام والملاحظات التي يقوم عليها".[3]

هذه الآراء موسَّعة في مناقشة دركهايم العرض الذي قدَّمه لفكر ماركس. يعبِّر دركهايم عن موافقته على بعض أهم الأفكار المجسَّدة في الماديّة التاريخيّة. إنها فكرة مثمرة، كما يقول دركهايم، تنظر إلى الحياة

---

[1] **الاشتراكيّة**، ص ٢٨٤.

[2] "التعليم الفلسفي والأستاذيّة في الفلسفة"، **المجلة الفلسفيّة**، المجلد ٣٩، ١٨٩٥، ص. ١٤٦.

[3] مراجعة Gston Richard: "الاشتراكيّة وعلم الاجتماع"، **المجلة الفلسفيّة**، المجلد ٤٤، ١٨٩٥، ص، ٢٠٤. يعبر دركهايم عن استحسانه أولئك الاشتراكيين في ألمانيا وإيطاليا الذين كانوا يحاولون "تحديث الأفكار التي كانوا سجناء بها زمناً طويلاً وتوسيعها" ـــ وبخاصة "مذهب الماديّة الاقتصاديّة، ونظريّة القيمة الماركسيّة، وقانون الحديد (عن الأجور)... [و]... الأهميّة البالغة التي تعزى إلى الصراع ـــ الطبقي"، مراجعة Merlino: أشكال الاشتراكيّة وجوهرها، **المجلة الفلسفيّة**، المجلد ٤٨، ص. ٤٣٣.

الاجتماعيّة ليس فقط من وجهة نظر شعور الأفراد ذوي العلاقة، لكن تتفحص تأثير العوامل التي تتهرب من الوعي وتساعد في تشكيله. يضاف إلى هذا أن من الصواب أيضاً الاعتقاد، مع ماركس، بوجوب البحث عن هذه العوامل في تنظيم المجتمع. ذلك أنه، "لكي تكون التمثيلات المجتمعيّة قابلة للشرح، من الضروري أن تكون ناجمة حتماً عن شيء ما. ولما كانت عاجزة عن تكوين حلقة مغلقة على ذاتها، فإن المصدر الذي تنجم عنه لا بد أن يكون متوضِّعاً خارج ذواتها".[١] يصحّ تماماً وضعُ مصدر الأفكار في طبقة فرعيّة محدَّدة؛ ويتساءل دركهايم سؤال العارف: وأي شيء آخر يمكن أن تكون هذه الطبقة الفرعيّة مكوَّنة منه إن لم يكن أعضاءَ المجتمع المنتظِمين في علاقات اجتماعيّة محدّدة؟

لكن لا مبرر في رأي دركهايم للاعتقاد بأن هذا الرأي يُلزم كل من يتبناه بالقبول بجميع كتلة الفكر الماركسي. ويلاحظ دركهايم أنه قد توصل هو إلى هذا الرأي من دون أن يقبل ببقيّة المبادئ التي يقوم عليها عمل ماركس، وأن أفكاره الخاصة لم تتأثر بأيّة صورة بماركس. يلزم من النتائج العامّة المتعلقة بالعلاقة بين علم الاجتماع والاشتراكيّة الواردة أعلاه، أن المرء يستطيع دراسة التنظيم الاجتماعي بهذا الأسلوب من دون القبول بالمقدمات الإضافيّة التي تقتضيها الاشتراكيّة الماركسيّة. إن المنظور الذي يتفحص التفاعل بين الأفكار وطبقتها الفرعيّة "الماديّة" هو مجرد مادّة منهج علم الاجتماع، وهو شرط ضروري لدراسة المجتمع بطريقة علميّة. وليست الاشتراكيّة، كما يؤكد ويبر، واسطة نقل (عربة) يمكن إيقافها بمشيئة الذين يسافرون عليها ــ يجب إخضاع المعتقدات الاشتراكيّة ذاتها لنوع التحليل الذي يطبقه الاشتراكيون على الأشكال الأخرى من المعتقدات ــ لهذا يؤكد دركهايم وجوب معاملة الاشتراكيّة ذاتها، من وجهة نظر عالم الاجتماع، كحقيقة اجتماعيّة كأيّة حقيقة أخرى. الاشتراكيّة راسخة الجذور في حالة معيّنة من المجتمع، لكنها لا تعبِّر بالضرورة بصورة دقيقة عن الظروف الاجتماعيّة التي أدت إلى ظهورها.[٢]

أضف إلى هذا أن الأطروحة المركزيّة للماديّة التاريخيّة، التي تربط أصول الأفكار مباشرة بالعلاقات الاقتصاديّة، هي "مُضادة للحقائق التي تبدو ثابتة"؛ ويصرح دركهايم بأنه قد أقيم البرهان على أن الدين هو المصدر الأصلي الذي نمت منه كل أنظمة الأفكار الأكثر اختلافاً. لكن العامل الاقتصادي بدائي في أبسط أشكال المجتمع مع أن الحياة الدينيّة، على النقيض، مرفَّهة ومُترَفَة؛[٣] في هذه الحالة، يتأثر الاقتصاد بالممارسة الدينيّة وبالرمزيّة أكثر جداً مما يتأثر الدين بالاقتصاد. ولا يلزم من هذا أنه، مع ازدياد التضامن العضويّ وما ينتج عنه من انحسار الطابَع الديني الشامل كلَّ شيء، يصبح تأثير العلاقات الاقتصاديّة مهيمناً في تقرير طبيعة المعتقدات التي تشغَل المكان الأول في **وعي المجتمع**. ما إن تتوطد مجموعة من المعتقدات حتى "تصبح، بفضل هذا، حقائق فريدة *sui generis*، ذات استقلال ذاتي، وقادرة على أن تكون أسباباً بدورها وتنتج ظاهرات جديدة".[٤] في المجتمعات البدائيّة التي تملك بُنية بسيطة، تتصل كل الأفكار بنظام واحد من التمثيلات الدينيّة، ونتيجة لذلك تتصل بصورة وثيقة في محتواها بشكل تنظيم المجتمع. لكن مع ازدياد التنويع

---

[1] **مراجعة لابريولا**، ص. ٦٤٨.

[2] **الاشتراكيّة**، صص. ٤٠ وما بعدها.

[3] **مراجعة لابريولا**، ص. ٦٥٠.

[4] **المصدر السابق**، ص٦٥١.

في تقسيم العمل، وتطبيق العقل الانتقادي الذي يخلق صداماً بين الأفكار المختلفة المتناقضة، تصبح العلاقة بين المعتقدات والطبقة التحتية التي ترسخت جذورها فيها أكثر تعقيداً.

إلى جانب هذا التأكيد، يرفض دركهايم الفرضيّة الماركسيّة بأن العلاقات الاقتصاديّة ــ البُنية الطبقيّة ــ هي بؤرة القوة السياسيّة في المجتمع. وفي رأي دركهايم، هناك تنوع واسع في تنظيم المجتمعات السياسي لولاه لكانت ذات بُنية متشابهة. ويلزم من هذا أن دركهايم قد جعل للطبقات، وللصراع الطبقي، بصورة عامّة، أهميّة ضئيلة في التطور التاريخي. ومما له مغزى، طبعاً، أن دركهايم لا يستخدم لا مصطلح سان سيمون والمجتمع الصناعي ولا مصطلح "رأسماليّة" الاقتصاديين في كتاباته، لكنه، عوضاً عن ذلك يتحدث عن "المجتمع الحديث" أو "المجتمع المعاصر". ونموذج النموّ عند دركهايم، على الرغم من إقراره بأهميّة "المراحل" المحدّدة في تقدم المجتمع، يؤكد أهميّة التغييرات التراكميّة بدلاً من الحركيّة الثوريّة، في التاريخ. وفي رأي دركهايم، أن المجتمعات التي تكون فيها الثورات السياسيّة هي الأكثر حدوثاً، ليست تلك التي تبدي أكبر مقدرة على التغيير. والحقيقة أن العكس هو الذي يحصل: فهذه مجتمعات تبقى فيها التقاليد الأساسيّة على حالها. "على السطح يوجد تيّار لا ينقطع من الأحداث الجديدة باستمرار. لكن هذه النزعة السطحيّة إلى التغيير تخفي وحدة الشكل الأكثر رتابة. إن الروتين البورقراطيّ هو في الغالب الأقوى بين الشعوب الأكثر ثوريّة.[1] إذا لم يكن بالوسع فهم نموّ المجتمع في الماضي على أساس الأوليّة التي أعطاها ماركس للصراع الطبقي، فالشيء ذاته يصدق على الحاضر. إن شيوع الصراعات الطبقيّة في المجتمعات المعاصرة هو عَرَض **لعدم الارتياح** في العالم الحديث، لكنه ليس سببه الجذري. ينجم الصراع الطبقي من خَلَل يرجع سببه إلى مكان آخر. "يلزم من هذا" في نظر دركهايم "أن التحوُّل الاقتصادي الذي نتج خلال مجرى هذا القرن، الانتقال من الصناعة ضيقة النطاق إلى الصناعة واسعة النطاق، لا يجعل من الضروري قيامَ انتفاضة وتنظيماً جديداً جذريّاً للنظام الاجتماعي".[2]

على الرغم من رفض دركهايم إمكانَ الاعتراف بصورة جذريّة بالمجتمع المعاصر على أساس التغيير الثوري، يتنبأ بنزعة حاسمة إلى زوال الانقسامات الطبقيّة. الحفاظ على الحقوق الوراثيّة أحد عوامل دوام الصراع الطبقيّ بين العمل ورأس المال.[3] والوراثة بقيّة من الشكل القديم لمُلكيّة المجتمع، حين كانت المُلكيّة حيازة مشتركة من قبل جماعة قرابيّة. وسوف تزول في آخر المطاف كما زال تماماً انتقال الوضع والامتيازات الحقوقيّة بالوراثة.[4] هذا لا يعني، بطبيعة الحال، بالنسبة لدركهايم، حيازة الملكيّة بصورة جَماعية ووضعها في يد الدولة. تتطلب الفرديّة الأخلاقيّة في المجتمعات المعاصرة إزاحة كل العقبات في طريق إبرام عقود متساوية، لا زوال المُلكيّة الخاصة.

---

[1] **التربيّة الأخلاقيّة**، ص. ١٣٧، ينبغي عدم المبالغة في تبسيط رأي ماركس في هذه المسألة. فماركس يبدي بدلاً من هذا رأياً مماثلاً بالنسبة لفرنسا في القرن التاسع عشر، في "بروميير لويس بونابارت الثامن عشر" **أعمال مختارة**، المجلد١، صص. ٢٤٩ ــ ٥٠.

[2] **مراجعة لابريولا**، ص. ٦٥١.

[3] **الأخلاق المهنيّة والأخلاق المدنيّة**، ص. ١٢٣.

[4] "العائلة الزوجيّة"، **المجلة الفلسفيّة**، المجلد ٩١، ١٩٢١، ص. ١٠. يضع دركهايم قيداً خفيفاً على هذه في **الأخلاق المهنيّة والأخلاق المدنيّة**، ص ٢١٧.

لكن التنظيم الجديد للاقتصاد لا يقدِّم ، في نظر دركهايم، الحلّ الرئيس "للأزمة" التي ولّدت الاشتراكيّةَ في العالم الحديث، لأن الأزمة ليست اقتصاديّة بل أخلاقيّة. ولن تنهي إزالةُ تقسيم العمل المفروض بالقوة بذاتها تقسيمَ العمل "الفوضوي". وهذا مصدر أهم أسلس واع لافتراق دركهايم عن ماركس. يعتمد برنامج ماركس للتخفيف من حالة الرأسماليّة المرَضيّة على تدابير اقتصاديّة. يرتبط الدفاع عن مصالح الطبقة العاملة مباشرة، في كتابات ماركس، بآرائه عن الطبيعة "المتناقضة" لاقتصاد السوق الرأسمالي، وسوف يُفسَح في المجال لنظام ينظِّم الإنتاج في اقتصاد منسَّق مركزيّاً: "وموجز القول، لا يختفي رأس المال في الاشتراكيّة الماركسيّة؛ تصبح إدارته فقط من قبل المجتمع لا من قبل الأفراد".[1] تشارك كتابات ماركس، إذن، بالالتزام بالمبدأ الرئيس الذي هو خصيصة واضحة للاشتراكيّة بناء على لغة دركهايم: تركيز قدرة المجتمع الإنتاجيّة في أيدي الدولة. لكن هذا، في ذاته، لا يفعل شيئاً للتخفيف من الفراغ الأخلاقي الذي ينشأ من الحالة الفوضويّة للصناعة الحديثة؛ ويزيد، بدلاً من هذا، من حدّة المشكلة، لأن النتيجة سوف تكون زيادة سيطرة المجتمع بعلاقات "اقتصاديّة". سوف يسفر دمج الدولة بالاقتصاد بهذه الصورة، عن النتائج ذاتها التي أسفر عنها تصنيع سان سيمون. فلماركس كمالسان سيمون، "يبدو أن الطريق إلى تحقيق السلام الاجتماعي هو بتحرير الشهيات الاقتصاديّة من كل القيود، من جهة، وبإرضائها بتحقيقها من جهة أخرى، لكن عملاً من هذا القبيل متناقض".[2]

١٤ــ الديانة والأيديولوجيا والمجتمع

يأتي مصدر كتابات ماركس الأول من انتقاد الديانة كما ورد عند دافيد ستراوس، وبرونو بروويز، وفورباخ. ويلوح خلف هؤلاء تأثير هيجل الذي كانت فلسفته، بحسب تعليق فورباخ، تنفي علم الديانة (الثيولوجيا *theology*) بأسلوب دينيّ[3]؛ يجمع نظام هيجل الفلسفي عنصرين أساسيين قال ماركس عنهما إنهما من خصائص الديانة كشكل من "الايديولوجيا": التمثيل المحوَّل للقيم التي خلقها الإنسان في الحقيقة في المجتمع، وتقديم الدعم المبنيّ على عقيدة للنظام السيلسي والاجتماعي القائم- نظام الدولة البروسيّة، في هذه الحالة. إن تأثير الديانة في الحياة الاجتماعيّة هو كذلك موضع عنايّة كبيرة من كل من ويبر ودركهايم ويشكل بُعداً ذا أهميّة بالغة يمكن على أساسه مقارنة بعض الموضوعات الخاصّة بكتابات المؤلفَين الأخيرَين بموضوعات ماركس. توجد مجموعتان من المشكلات تتصلان بتحليل الطابَع "الإيديولوجي" للديانة جديرتان بالاهتمام هنا: اشتقاق محتوى الرمزيّة الديانيّة، ونتائج "عَلمَنَة" الحياة الحديثة.

المجموعة الأولى تفيد في توجيه الانتباه إلى بعض قضايا الجدل الطويل حول طبيعة التفسير "المادي" للتاريخ في الشطر الأخير من القرن التاسع عشر. يرفض دركهايم وويبر كلاهما بالاشتراك مع نقاد ماركس الليبراليين الآخرين ما يعتقدون أنه مفهوم ماركس عن العلاقة بين الأفكار و"الاهتمامات الماديّة". ولــدى

---

[1] **علم الاجتماع**، ص. ٩٥، هذا وصف دقيق في الواقع لما يعُدّه ماركس المرحلةَ الانتقاليّة بين الرأسماليّة والشيوعيّة.
[2] **علم الاجتماع**، ص. ٢٤١.
[3] فورباخ، *Sämmtliche Werke*، المجلد ٩، ص. ٢٧٥.

مناقشة هذا الأمر في هذا الفصل يوجَّه جُلّ الانتباه إلى فحص العلاقة بين ماركس وويبر. تتوجَّه كتابات ماكس ويبر، كما ورد ذكره في الفصل السابق، بصورة مباشرة، إلى توضيح انتقاديّ للمادّيّة التاريخيّة أكثر من كتابات دركهايم. يضاف إلى هذا أن نشر كتاب **الأخلاق البروتستانتيّة** أطلق جدلاً حول دور "الأفكار" في النموّ التاريخي لم يكد يتوقف حتى يومنا.[1]

المجموعة الثانية من المشكلات المتعلقة بنشر العَلمَنَة، تصل لا بطبيعة التفاعل بين "الأفكار" و"الواقع المادي" بمعنى الكلمة الدقيق، لكن بتأثير الديانة **المتضائل** في العالَم الحديث. تعني نتائج تراجع سيطرة الديانة على الحياة الاجتماعيّة كلاً من الكتّاب الثلاثة موضع المناقشة في هذا الكتاب على كلا الصعيدين الواقعي والنظري. يعزو الثلاثة كلهم أهميّة عظيمة لإزاحة التفكير الديانيّ التدريجية بتغلغل العقلانيّة إلى داخل ميادين الحياة الاجتماعيّة. وتوضيح بعض النقاط الرئيسة للشبه والخلاف حول هذه القضيّة يزوِّد القارئ بمصدر آخر لفهم البعض من أهم الفروق لدى مقارنة أعمال ماركس بأعمال دركهايم وويبر.

ماركس وويبر: مشكلة الديانة بوصفه "إيديولوجيا".

لدى فحص العلاقة بين آراء ماركس في الديانة وآراء ويبر، تظهر صعوبة كبيرة طبعاً من الطبيعة المجزأة لكتابات ماركس في الموضوع. فمعظم أقوال ماركس عن تأثير المؤسسات الديانيّة عدائيّة بصورة واضحة، لكن نزيهة بلا غرض، إلى حدٍّ كبير. إن اهتمام ماركس حتى في كتاباته المبكِّرة منصبّ في غالبيته على الرأسماليّة الحديثة وتفوُّق الاشتراكيّة عليها. لم يدرس الديانة أيّة دراسة تفصيليّة بعد عام ١٨٤٥. لأنه لدى الانفصال عن الهيجيليين الشبان وفورباخ ولدى إدراكه الحاجة إلى تحليل العلاقة بين الاقتصاد والسياسة والايدولوجيا تحليلاً من وجهة نظر علم الاجتماع، تغلب فعلاً ـــ على أساس أهدافه الخاصّة ـــ على الحاجة إلى إخضاع الديانة للتحليل المفصَّل. أما الهيجيليون الشبان، كما هو واضح في **العائلة المقدسة**، فقد استمروا في صرف معظم جهودهم إلى نقد الديانة، ولذلك ظلوا دائماً محبوسين في رأي عن العالَم كان رأياً ديانيّاً ولو سلبياً فقط،

أيّة محاولة، إذن، للمقارنة بالتفصيل بين آراء ماركس وآراء ويبر في ظاهرات ديانيّة نوعيّة محكوم عليها بالإخفاق. لهذا كان حديث ماركس عن المجتمع الشرقي أقصر من أن يشكل قاعدة للمقارنة المفصّلة بمناقشات ويبر المستفيضة عن الديانات في الهند والصين. ويجب استنتاج معظم آراء ماركس، حتى عن بروز المسيحيّة وعن أهميتها في نموّ المجتمعات الأوربيّة، من أقواله المختلفة غير المباشرة في انتقاد هيجل والهيجيليين الشبان. لكن هذه تشير إلى وجوه شبه واختلاف مع ويبر. ويعي ماركس بوضوح، بوصفه تلميذاً قريباً من هيجل، الأهميّة الأساسيّة التي عزاها المؤرخون والفلاسفة إلى المسيحيّة في الغرب. لا ينـــاقش ماركس ولا يشك في صحة هذا. والذي ينتقده أو يهاجمه هو وجهة النظر المثاليّة التي يجري تحليل تأثير المسيحيّة منها. وبهذه الصورة يعترض على معالجةستيرنر Stirner ظهور المسيحيّة المبكر لكونها تتمّ كلها

[1] جرى معظم الجدل حول كتاب **الأخلاق البروتستانتيّة** ضمن الجهل بردود ويبر المنشورة على منتقدية الأوئل. قارن ردوده kritische Zum "Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, ‘Anti_ wort’. ‘ vol. 30, 1910, PP. 176-202; and Antikritisches Schluss

على مستوى الأفكار.[1] يقول ماركس إن المسيحيّة ظهرت كديانة للمشرّديانة المبنوتي الجذور، ويجب إرجاع أسباب انتشارها إلى تفسُّخ الإمبراطوريّة الرومانيّة من الداخل: و"أخيراً تلاشى العالَم الهيليني والروماني روحيّاً في المسيحيّة ومادياً في هجرة الشعوب".[2] لكن ويبر يعتقد أن المسيحيّة كانت دائماً ديانة أصحاب الحرَف في المديانة بالدرجة الأولى.[3] أمّا ماركس فيؤكد حقاً أن نظرة المسيحيّة الأخلاقيّة تشكل تياراً جديداً يقابل سقوط روما الأخلاقي. استبدلت المسيحيّة بتعدد الآلهة الرومانيّة فكرة إله واحد للكون، تقوم سلطته على فكرتي المسيحيّة الفريدتين عن الإثم (أو الذَنْب) والخلاص. في تطور المسيحيّة المتأخر في أوربا قدَّم عهد **الإصلاح** *Reformation* ولادة أخلاقيّة جديدة مماثلة بالنسبة لمجتمع إقطاعي متفكك من الداخل. تغلب لوثر على الرباط الصادر عن الإخلاص بأن أحلّ محله الرباط الصادر عن قناعة. ومزّق الإيمان بالسلطة لأنه استعاد سلطة الإيمان... حرّر الإنسان من التديانة الخارجي لأنه جعل التديانة هو الإنسان الداخلي.[4] ويجب ألا يَغُض موقف ماركس العدائي من الديانة الطَّرفَ عن أن الإيديولوجيّة الديانةيّة، على الرغم من أنها تفيد في إرضاء الناس بحياة البؤس على هذه الأرض، تقدِّم مع ذلك إلهاماً إيجابيّاً بعالَم أفضل: تشكِّل **احتجاجاً** على المعاناة الواقعيّة.[5]

لكن لكي نذهب أبعد من مستوى مقارنات غير منتظمة نسبياً من هذا القبيل، لا بد أن نتحول إلى مستوى من التحليل أكثر عموميّة. الأسئلة التي يثيرها تفسير معالجة ماركس الديانة لا يمكن الإجابة عنها بصورة كافية، بالنسبة للقضايا التي تطرحها كتابات ويبر، إلا في سياق تصور ماركس الشامل "للماديّة". ولدى تقويم "ماديّة" ماركس يجب أن نُبقي في الذهن نقطتين مركزيتين. أولاً، لم يكن ماركس في أي وقت ليحصر اهتمامه بصوغ نظريّة أكاديميّة. وقد عبر بصورة جيدة عن موقفه بكلمته المشهورة: "**فسَّر الفلاسفة** العالَم تفسيرات مختلفة بصور مختلفة؛ والمهم **تغييره**".[6] وتشكل نظريات المفكر الاجتماعي ذاتها، في تصوُّر ماركس، جزءاً من **الديالكتيك** الذي على أساسه "تغير" الحياة الاجتماعيّة "حياة الناس" و"تتغير بهم معاً". ثانياً، لا يحيط عمل ماركس طوال حياته بأكثر من جزء من المشروع الذي وطد نفسه في أوائل الرشد على تحقيقه. يتكون مجمل كتابات ماركس النظريّة في الحقيقة من مسوَّدات **رأس المال** المتتابعة. وبقي حتى هذا العمل من دون نهاية في حياة ماركس. لكن **رأس المال** ذاته قد خُطط في الأصل كتحليل أوليّ لعلم الاقتصاد البرجوازيّ من شأنه أن يقرر بأسلوب دقيق طابَع المجتمع البرجوازيّ الطبقيّ. من الخطأ معاملة رأس المال، على إيجازه ولو بمجلداته الأربعة،[7] كدراسة شاملة وانتقاد لبُنية المجتمع البرجوازيّ، على الرغم من أن

---

[1] **الإيديولوجيّة الألمانيّة**، صص. ١٤٣ وما بعدها.

[2] **المصدر السابق**، ص. ١٥١ (حاشية).

[3] **الاقتصاد والمجتمع**، المجلد ٢، صص. ٤٨١ وما بعدها. للاطلاع على نظريّة كاوتسكي عن طابَع المسيحيّة و"البروليتاري" ـــ الذي ينبذه ويبر ـــ انظر كتابه *Der Ursprung des Christentums* (Stuttgart, 1908)

[4] "إسهام في انتقاد فلسفة هيجل عن الحق"، الترجمة عن **الديانة** (موسكو ١٩٥٧)، ص. ٥١، مع ذلك يعادي لوثر واللوثريّة. "لوثر حرَّر الجسم من القيود لأنه قيَّد القلب".

[5] **كتابات مبكِّرة**، ص. ٤٣.

[6] **كتابات ماركس الشاب في الفلسفة والمجتمع**، ص. ٤٠٢.

[7] "المجلد الرابع" من **رأس المال** هو *Theorien über den Mehrwert*.

الأكثريّة الغالبة من الماركسيين والنقاد، قد نظروا إليه بهذه الصورة. يمكن أن تنطبق بالدقة ذاتها على **رأس المال** الكلمةُ ذاتها التي وصف بها ماركس طبيعة نواياه في **مخطوطات** ١٨٤٤: "في العمل الحالي لا تُدرس علاقات الاقتصاد السياسي مع الدولة، والقانون، والأخلاق، والحياة المدنيّة إلخ.. بمقدار ما يُعالج الاقتصاد السياسي ذاته هذه الموضوعات معالجة واضحة".[1]

لم يكتب ماركس أبداً، إذن، عرضاً منتظماً لفكرته الماديّة عن التاريخ، كما تنطبق حتى على شكل ذلك المجتمع الذي كان يشغَل بؤرة انتباهه الأولى، المجتمع البرجوازيّ. ومع ذلك، لم يعد من الممكن الشك، في ضوء كتابات ماركس المبكِّرة، في أن فكرته الماديّة التاريخيّة لا تمثِّل فلسفة هيجل المثاليّة بصورة "مقلوبة" ببساطة. وكتابات فورباخ، من جهة أخرى، مبُنية على "قلب" من هذا القبيل. ولهذا السبب تبقى فلسفة فورباخ عن الماديّة محصورة في إنسانيّة ديانتيّة منقولة. وينجُم عن موقف فورباخ أن الديانة "تمثيل" رمزي للإنسان. ولابد، لإزالة اغتراب الإنسان عن ذاته، من إزالة الغموض عن الديانة وإقامته على مستوى عقلي أو منطقي. يختلف رأي ماركس. يرى ماركس أن أخطاء فورباخ تتكوَّن من الكلام عن "الإنسان" بصورة مجرّدة. ويخفق بهذه الصورة في فهم أن الناس لا يوجدون إلا في سياق مجتمعات نوعيّة تتبدل في أثناء النموّ التاريخي؛ وثانياً، من معالجة الأفكار "والوعي" "كانعكاس" فقط لنشاطات الناس في العالَم الماديّ.

بكلمة أخرى يحتفظ فورباخ بذاك المعنى الفرعي الفلسفي للفظة "الماديّة" الذي يسعى ماركس إلـــى الابتعاد عنه. وبكلمات ماركس، "النقص الرئيس في كل المذهب الماديّ السابق (ومن ضمنه مذهب فورباخ) هو أن الشيء، والواقع، والإحساس لا تُفهم إلا بشكل شيء أو إدراك، لكن لا كنشاط إنساني حسيّ، أو عمليّ، لا بصورة ذاتيّة".[2] هذا الفهم للماديّة هو تماماً الذي يكمن وراء الرأي بأن الأفكار هي مجرد ظاهرات "لاحقة أو عرَضيّة"، وينجم عن هذا أن تحليل محتوى الأيديولوجيات لا ينطبق على تفسير الفعل الإنساني. لابد من الاعتراف بوجود أكثر من أثر أو علامة على هذا الفهم في كتابات ماركس. وهكذا يكتب مـــاركس فـــي **الأيديولوجيا الألمانيّة**، " يبدو الناس وظروفهم في كل الأيديولوجيات واقفين على رؤوسهم، كما في **الكاميرا المعتمة**...". لكن أصبح من الواضح وجوب فهم قول من هذا القبيل في سياق تاريخي. إن وعي الإنسان، في المراحل الأولى للنموّ الاجتماعي هو "نتيجة مباشرة" للنشاط الماديّ؛ إنه مجرد "وعي القطيع أو الجماعة". لكن مع ازدياد الفروق الاجتماعيّة 'يصبح الوعيُ في وضع تحرير ذاته من العالَم، ويمضي إلى تكوين نظريّة "نقيّة"، لاهوت، فلسفة، علم أخلاق، إلخ...'. (هذا "التحرر" مضلل بمعنى أن الأفكار لا يمكن أبداً أن تكون حرّة بصورة كاملة من الظروف الاجتماعيّة التي تولِّدها.) يصبح هذا ممكناً لأول مرة مع ظهور تقسيم للعمل يتيح بروز طبقة مهتمة بالعمل الفكري، يحصل تاريخيّاً بشكل نموّ طبقة رجال الديانة.[3] والفقرة التالية تعبِّر بصورة واضحة عن وجهة نظر ماركس:

---

[1] **كتابات مبكرة**، ص. ٦٣.

[2] **كتابات ماركس الشاب**، ص. ٤٠٠؛ *We* المجلد ٣، ص. ٥. للاطلاع على بحث جديد عن فورباخ، انظر، **فلسفة لودويج فيورباخ** - Eugene Kamenka: *The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (London, 1970).

[3] **الإيديولوجيّة الألمانيّة**، صص. ٣٧ و ٤٣. *We*، المجلد ٣، صص. ٢٧ و٣١. كما يقول Poulantzas بناء على هذا التحليل، من شأن حقل المقدّس أن يظهر أقرب إلى البُنية التحتيّة من حقل "القانون"، على الأقل منذ اللحظة التي يمكننا الحديث فيها عن واقع حقوقي يبدأ بأن يصبح متميِّزاً: إن المستوى الديانتي هو الذي يكون أهم واسطة يمكن أن يُفهم بها القانون بالنسبة للبُنية التحتيّة، **طبيعة الأشياء والقانون**. *Nature des Choses et du droit* (Paris, 1965), P. 230.

يعتمد فهم التاريخ على قدرتنا على عرض أو شرح عمليّة الإنتاج الواقعيّة، ابتداء من الإنتاج الماديّ للحياة ذاتها، وعلى فهم شكل التواصل المرتبط بهذا الأسلوب من الإنتاج والناجم عنه (أي، المجتمع المدني في مراحله المختلفة) كأساس لكل تاريخ؛ وعلى عَرضه في فعله كدولة، على شرح جميع المنتوجات النظريّة المختلفة وأشكال الشعور والديانة، والفلسفة، والأخلاق إلخ، إلخ. واستخراج أصلها ونموّها من ذاك الأسلس؛ يمكن بهذه الوسيلة طبعاً وصف الأمر كله برمته (ويمكن أيضاً، بناء على ذلك، ، وصف التأثير المتبادَل بين بعض هذه الجوانب المتنوعة والبعض الآخر).[1]

الإيديولوجيات "راسخة الجذور، إذن، في ظروف الحياة الماديّة". لكن هذا لا يقتضي وجودَ علاقـــة عموميّة أو وحيدة الجانب بين "أساس المجتمع الحقيقي"- علاقات الإنتاج- و"البنى القانونيّة والـــسياسيّة". والنتيجة النوعيّة التي يتوصل ماركس إليها لدى انتقاده فورباخ هي أن الأفكار منتوجات اجتماعيّة، لا يمكن فهمها من جانب الفيلسوف الذي يقف خارج التاريخ. الخصيصة الحاسمة لماديّة ماركس لابد أن توجد في الروابط الكائنة بين البُنية الطبقيّة والأيديولوجيا. هذا هو، على بساطته ووضوحه، الأمر الأساسي في "ماديّة" ماركس، وليس أيّ رأي عن الأفكار كظاهرات للعلاقات الماديّة لاحقة أو عرضيّة. وعندما يعمِّم ماركس عن العلاقة بين الآيديولوجيا "والبُنية التحتيّة" الماديّة ، فهذا على أساس القول المخصوص بأن البُنية الطبقيّة هي الوصلة المتوسطة الرئيسة بين الاثنتين. إن بُنية المجتمع الطبقيّة تمارس تأثيراً في الأفكار التي تحتلّ مكانة متفوّقة في ذاك المجتمع؛ وكذلك، يتوقف بروز الأفكار، التي يمكن أن تتحدى بصورة فعليّة النظام القائم، على تكوين علاقات طبقيّة تولِّد قاعدة بنيويّة للأيديولوجيا الجديدة. لهذا، على الرغم من أن "فكرة الشيوعيّة" قد "ورد التعبير عنها مائة مرة" في التاريخ يَفترض الإمكان الواقعيّ لثورة شيوعيّة وجودَ طبقة ثوريّة.[2]

يمكن التنبيه إلى أن الديانة، حتى في فلسفة فورباخ، هو شيء أكثر من الانعكاس التام لواقع ماديّ: هو مصدر أيضاً لمثُل عُليا لابد للإنسان أن يسعى إليها. الإله هو الإنسان كما ينبغي أن يكون الإنسان، وبناء على هذا تنطوي صورة الإله على الأمل في ما يمكن أن **يصبح** الإنسان إياه. يقرن ماركس هذه الفكـــرة بالرأي الديالكتيكي بأن التفاعل المتبادَل لأفكار كهذه مع التنظيم الاجتماعي "للناس على الأرض" هو الذي يجب أن يشكل لبَّ منظور تاريخي. يجب فهم هذا التبادل على أساس دراسة تجريبيّة لأشكال ملموسة من المجتمع، ولا يمكن فهمه إذا "جرَّدنا من العمليّة التاريخيّة".[3] والطابَع المخصوص للعلاقة بين البُنية الطبقيّة والأيديولوجيا هو ذاته إذن قابل للتغيير تاريخيًّا. الرأسماليّة التي تمحو كل روابط النظام الإقطاعي الشخصيّة ، تستبدل بها عمليات السوق اللاشخصيّة؛ وبتطبيق العلم على بناء تقانة عقلانيّة، تشق الطريق من خلال تزيينات النظام التقليدي الإيديولوجيّة ــ إلى درجة أن تأثير المعتقدات الديانةيّة في أصول النظام الرأسمالي يميل إلى أن يكون منسيًّا:

حين أصبح [المجتمع البرجوازي] منهمكاً برمّته في إنتاج الثروة وفي المعركة السلميّة التنافسيّة لم يعد يفهم أن الأشباح منذ أيام روما كانت ترعى مَهدَه. لكن على الرغم من بعد المجتمع البرجوازيّ عن البطوليّة اتخذ البطوليّة، والتضحية والإرهاب والحرب الأهليّة ومعارك الشعوب وسيلة لظهوره إلى الوجود... وكذلك، في

---

[1] **الايدولوجيا الألمانيّة**، ص. ٥٠.

[2] **الإيديولوجيّة الألمانيّة**، صص. ٥١ و٦٢. الإخفاق في فهم فكرة ماركس في هذه المسألة هو أحد العناصر التي أدت إلى تشويش الكثير من المناقشة الحديثة لما يدعى نظريّة "التكامل" والإكراه في علم الاجتماع. قارن مقالتي "السلطة" في كتابات Talcott Parsons الحديثة، **علم الاجتماع**، المجلد ٢، ١٩٦٨، صص. ٢٦٨-٧٠.

[3] **كتابات ماركس الشاب**، ص. ٤٠.

مرحلة أخرى من النموّ قبل قرن من الزمان، استعار كرومويل والشعب الإنكليزي الخطاب، والعواطف والأوهام من العهد القديم في سبيل ثروتهم البرجوازيّة. وحين تحقق الهدف الحقيقي، حين اكتمل تحوُّل المجتمع البرجوازيّ الإنجليزيّ، حلّ لوك Locke محلّ هاباكوك Habakkuk[١].

تُظهر اعتبارات من هذا القبيل بوضوح وجود قدر كبير من الحقيقة في قول Schumpeter، "إن جميع حقائق ماكس ويبر وحججه (في كتابه علم الاجتماع والديانة) تنسجم تماماً مع نظام ماركس".[٢] ومعنى هذا، إذا سلمنا بفهم الديالكتيك كتفاعل بين الذات والشيء، وجوب أن تقدِّم الأيديولوجيا أو "الوعي" مجموعة ضروريّة من المعاني يؤثر بها الفرد في العالَم في الوقت ذاته الذي يؤثر العالَم فيه. ليس الواقع "خارجَ" الإنسان فقط، ويشكِّل وعيه، لكنه يتكيَّف بحسب حاجات البشر من خلال التطبيق النشيط للوعي وتعديل البيئة الموجودة من السابق. في هذا المنحى يجب ألا تُعامل الإيديولوجيا إطلاقاً مثل "نتيجة" يمكن "استنتاجها" من الواقع الماديّ . إن فهم فكر ماركس الذي تبنّاه ويبر من جهة أخرى، هو "التفسير" الذي يختصّ به ماركس في الفكر الاجتماعيّ في أواخر القرن التاسع عشر. وقد لعبت كتابات أنجلز حتماً دوراً مهمّاً في تقديم أسس لشرعيّة تحويل ماركس بهذه الصورة. لكن كما أشير إليه في الفصل السابق، نشأ التفسير من هذا القبيل عن المقتضيات الواقعيّة لوضع الحزب الماركسي القائد في بلد نشأته. إذا قدِّر للديالكتيك الوجود في الطبيعة، كما في **ضد الدهرينيّة** *Anti- Duhring*، فإن الطريق يصبح بوضوح ممهداً لماديّة فلسفيّة تزيل من المشهد التاريخي دور الأفكار كمصدر نشيط للتغيير الاجتماعي: الأيديولوجيا هي "النتيجة" والظروف الماديّة هي "السبب". يثير هذا المشكلةَ التي تختصّ بها الماديّة الفلسفيّة التي أدركها ماركس بصورة مبكِّرة من حياته: لا مكان لدور نشيط للناس كخالقين للواقع الاجتماعي.[٣]

تدحض كتابات ويبر حول الديانة بصورة بارعة وجهةَ نظر "الماديّة التفكيريّة *Reflective materialism*" كنقطة بداية قابلة للنجاح للتحليل السوسيولوجي. لكن إذا نظرنا من هذه الناحية إلى كتابات ويبر المتعلقة بماركس يمكن القول إنها تعود تقريباً إلى النقطة التي بدأت منها. كان ويبر دائماً يرفض أن يكون أسيراً للماديّة الفلسفيّة التي كان أتباع ماركس يسعَون إلى فرضها على التاريخ باسم الماديّة التاريخيّة. من هذه الناحية، تزكِّي كتابات ويبر حول علم اجتماع الديانة، بدءاً من وجهة نظر المثاليّة الذاتيّة، تزكّي جزئيّاً ماركس وتدافع عنه إزاء تلامذته أو مريديه بالذات. يرى ويبر أن ماركس يفترض إمكان تبديل موضع الأيديولوجيا بصورة عقلانيّة لكي تعرض محتواها "الواقعي". لكن هذه الفكرة هي، على وجه الدقة، التي يرفضها ماركس في الحقيقة عند قطيعته مع الهيجليين الشبّان. وبهذه الصورة يكون استخدام ويبر فكرة "الصلة أو القرابة الاختياريّة"[٤]، لدى تحليل العلاقات بين نظم الأفكار والتنظيم الاجتماعي، منسجماً تماماً مع معالجة ماركس الأيديولوجيا. يستخدم ويبر هذه الفكرة ليشير إلى الطبيعة العرَضيّة للصلات بين محتوى المعتقدات الرمزيّ الذي "يختار" الأفراد اتِّباعَه، والنتائج التي يقتضيها الإيمان بتلك المعتقدات للفعل

---

[1] **أعمال مختارة**، المجلد ١، ص. ٢٤٨.

[2] جوزيف أ. شومبيتر: **الرأسماليّة والاشتراكيّة والديمقراطيّة** (نيويورك، ١٩٦٢) ص. ١١.

[3] **كتابات ماركس الشاب**، ص. ٤٠١. لا تظهر أهميّة هذه النقطة لولا المناقشة الممتازة الواردة في Norman Birnbaum: "تفسيرات متناقضة لظهور الرأسماليّة: ماركس وويبر"، **مجلة علم الاجتماع البريطانيّة**، المجلد ٤، ١٩٥٣، صص. ١٢٥ ـــ ٤١.

[4] قارن مثلاً **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**.

الاجتماعيّ. ويمكن بالعكس لطراز حياة طبقة اجتماعيّة أو مجموعة وضْعٍ معيّنة أن يولِّد مَيلاً إلى قبول أنواع معيّنة من الأخلاق الديانـيّة من دون "تحديد" طبيعة المعتقدات المعنيّة. وبهذه الصورة، نجد لدى الحرفيين والتجار في المدن، الذين تقوم حياتهم على استخدام الحساب الواقعي في العمل الاقتصادي، "ميلاً" نحو موقف الزهد الفعّال، **فعل** إراده الله، الذي يغذيه الشعور بأن الفرد أداة الله، بدلاً من حيازة الإله، أو الخضوع الداخلي والتأملي للإله، الذي ظهر كقيمة سامية للأديان المتأثرة بطبقات المثقفين الظرفاء.[1] ومع ذلك لم ينحصر "الزهد الفعّال" في ديانات الطبقات المدنيّة، ولا كانت جميع الفئات المدنيّة تنتمي أو تؤمن بأخلاق ديانـيّة من هذا النوع.

واللغة التي يستخدمها ماركس للتعبير عن موقفه شبيهة جداً، في الواقع، باللغة التي يتبناها ويبر في أغلب الأحيان. وهكذا، بكلمات ماركس: "لا تستطيع الأفكار **إنجاز أو تحقيق أي شيء** إطلاقاً. لا بد لتحقيق الأفكار من وجود أناس يملكون قوة واقعيّة معيّنة".[2] يؤكد ويبر دائماً الطبيعة العرَضيّة للعلاقة بين محتوى إيديولوجيّة ما والوضع الاجتماعيّ للجماعة التي تعتنقها. لكن كثيراً ما يميز ويبر، على غرار ماركس، أحداثاً تعبر فيها الأفكار عن مصالح ماديّة بصورة مباشرة جداً. وفي رأي كل من ماركس وويبر، تعبِّر النظم الديانـيّة عن خَلق قيَم بشريّة، لا "تعطى" ضمن تكوين الإنسان البيولوجي، بل تأتي نتيجة العمليّة التاريخيّة. وكلاهما يسلِّم بأن من خصائص النظم الديانـيّة المستقرة تشريعَ علاقات السيطرة؛ وأن الطفرات في تحقيق تغيير اجتماعي جذري كانت تتم ، قبل العصر الحديث أيضاً، ضمنَ إطار رمزيّة ديانـيّة. أضف إلى هذا أن ماركس لا يجادل في أن الديانة كان، قبل المجتمعات الرأسماليّة، يقدّم علماً كونياً يسهِّل فهم الوجود على الذين يقبلون به.

يجعل التحليل المقارن لهذه النقاط من الواضح، إذن، أن الرأي القياسي بأن علم اجتماع الديانة عند ويبر يشكل دحضاً لماديّة ماركس التاريخيّة ببيان دور الايديولوجيا كتأثير "مستقل" في التغيير الاجتماعي، هو مفهوم فهماً خاطئاً. يجب أن يُعَدّ حكمُ شومبتر، من هذه الناحية، مناسباً. وهو أن هذا يجب ألا يسمح بغضّ النظر عن العناصر الأساسيّة للفرق بين ماركس وويبر التي جعلت في الحقيقة ـــ في السياق الجدلي الذي كان ويبر يكتب فيه ـــ انتقاده الماديّة الفلسفيّة ممكناً . لأنه، بناء على مقدِّمات ويبر، لا مجال لإمكان بناء نوع المخطط العقلاني للنموّ التاريخيّ الذي كان ماركس يحاول إقامته. وبالمعنى الذي ينكر فيه ويبر إمكان اشتقاق معايير من دراسة المجتمع والتاريخ قابلة للتحقق بصورة موضوعيّة، كان أولئك الذين أكدوا الشبه بين رأيه ورأي المذهب الوجودي على صواب تماماً. لا يمكن عن طريق العلم التحقُّق من صحة إيمان الفرد الأخلاقي، على الأقل بالنسبة لقبوله القيَم النهائيّة. ومن جهة أخرى يكوِّن عزو عقلانيّة للتاريخ قابلة للكشف عنصراً أساسيّاً في فكر ماركس. كما يقول ماركس: "منهجي الجدلي (الديالكتيكي) ليس مختلفاً عن منهج هيجل وحسب، بل يعارضه بصورة مباشرة".[3] وهذا لا يقتضي أن يحتفظ فكر ماركس بالأيديولوجيا الهيجليّة بالشكل "المعكوس" فقط لذاك الذي يُعثر عليه في كتابات هيجل. والحقيقة أن ماركس يعاني بعض الألم في رفضه وجهة نظر من هذا القبيل. إنها بحسب ماركس "تشويه تخميني" يعالج التاريخ المتأخر "كهدف للتأريخ

---

[1] **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، ص. ٢٨٥.

[2] **العائلة المقدسة**، ص. ١٦٠.

[3] **أعمال مختارة**، ص. ٤٥٦.

الأسبق": ’المقصود بالكلمات "القدر"، "الهدف"، "أصل"، أو "فكرة" التاريخ الأسبق ليس سوى تجريد مأخوذ من التاريخ المتأخر، من التأثير الفعال الذي يمارسه التاريخ السابق في التاريخ اللاحق‘.[١] لكن يصيب ويبر تماماً عندما يفترض أن كتابات ماركس تؤلف فلسفة التاريخ، ما دام هذا المصطلح يشير إلى وضع يؤكد وجود "منطق" معين للنموّ يمكن اشتقاقه من الدراسة التجريبيّة للعمليّة التاريخيّة.

يجري التعبير، على مستوى تجريبي مباشر أكثر، عن هذه الفروق على أساس دور "موهبة الزعامة ــ الكاريسما" في كتابات ويبر. ودور "الطبقة" في كتابات ماركس. يصر ماركس على أن العلاقات الطبقيّة تشكل المحور الأساسي الذي تلقى الأيديولوجيات اعتماداً عليه القبولَ العامّ في المجتمع. وبهذه الصورة تكون الأيديولوجيا "وهميّة"في معنى مهم: لا في معنى أن محتوى نظم الأفكار هو مجرد "انعكاس" للحياة الماديّة ولذلك لا ينطبق على نشاط الشخص الفاعل، لكن بمقدار ما تكون الأفكار، التي يُظن أنها صحيحة بشكل عامّ أو عمومي، تعبيرات في الحقيقة عن مصالح طبقيّة فئويّة[٢]. لكن لا يمكن بناء على موقف ويبر الحكمُ على الأيديولوجيا بأنها وهميّة بهذا المعنى، لأن هذا يتطلب افتراض موقف قيمة لا يمكن القول بصورة منطقيّة إنه متفوق أخلاقيّاً على أي موقف آخر. إن فكرة موهبة الزعامة (الكاريسما) كما يستخدمها ويبر وثيقة الارتباط مع هذا. والمشكلة بشأن اختراع الكاريسما هي في أنها "لاعقلانيّة" بالنسبة للنظام الاجتماعي الموجود مسبَّقاً لأنها، بشكلها النقي، تعتمد فقط على الاعتقاد بصفات الزعيم الخارقة. وعلاقة الشرعيّة في السلطة الكاريسميّة هي ذاتها إذن بصرف النظر عن المصالح الحقيقيّة التي يمكن خدمتها بوجود تنظيم كاريسمي: يمكن أن يكون أقسى إرهاب "كاريسمياً" بالمعنى ذاته تماماً لأكرم طيبة قلب. وهذا مهم جداً في فكر ويبر ويرسم صلة منطقيّة محكَمَة بين فكرته عن علم الاجتماع الشامل *Verstehende Soziologie*، من جهة، وموقفه المنهجي الكانْتيّ الحديث *Neokantian* من جهة أخرى. بهذه الصورة يسعى ويبر إلى توثيق أن فهم "مجمَّعات المعانى" ضروري ليس فقط لتفسير الفعل الاجتماعي الذي ينسجم مع المعتقدات الثقافيّة المقبولة، لكن أيضاً لتفسير التخلي الثوري عن الروتين. وكما كان الفعل التجديدي من هذا القبيل مبنيّاً على صفة التعلُّق الكاريسمي اللاعقلاني بزعيم، فيلزم ألا يكون بالوسع "استنتاج" المعايير الجديدة التي تُخلق من التغيرات الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة التي ترافقها. على المستوى التجريبي، هذه هي النتيجة الطبيعيّة[٣] منطقيّاً لعدم إمكان استنتاج أحكام القيمة من معرفة الحقائق، التي أكد ويبر عليها كثيراً كمبدأ مجرد. وهكذا على الرغم من أن ويبر يعترف مع ماركس بأهميّة الصلات بين الأفكار والمصالح الفئويّة للجماعات، لا يقبل بعدم التوازي المعياري بين المصالح الطبقيّة والأيديولوجيا. يولِّد الإيمان، في رأي ويبر، بأيّة مجموعة من المثُل العُليا، سواء كانت ديانةيّة، أم سياسيّة، أم اقتصاديّة، أم أي شيء آخر، مصالحَ لا يمكن تعريفها أو تحديدها إلا على أساس محتوى تلك المُثُل ذاتها. في مخطط ماركس، من جهة أخرى، نسبة العقلانيّة إلى التاريخ ممكنة على وجه الدقة بسبب قبوله الفصل بين المصالح "الفئويّة" (الطبقيّة) والمصالح المجتمعيّة التي تتحل أو تضمحل بالتدريج لمصلحة الأخيرة، من النظام الإقطاعي عبر النظام الرأسمالي وصولاً إلى النظام

---

[١] **الإيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٦٠.

[٢] **الإيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٥٢.

[٣] من المهم معرفة أن ويبر، على الرغم من تأثير نيتشه العظيم فيه، يرفض رأي نيتشه في ثورة العبيد كنظريّة اختزاليّة للديانة، لكن الأهميّة التي يمنحها ويبر لنتشه ظاهرة في قوله، قبيل وفاته تماماً: ماركس ونيتشه هما أهم شخصيتين في عالَم الفكر الحديث.

الاشتراكي.[1] هذا الانفصال، على مستوى تجريبي، ظاهر في فرضيّة ماركس أن العلاقات الطبقيّة تشكل مصدر القوة السياسيّة. ويكوِّن استيعاب القوة الاقتصاديّة والسياسيّة نظريّة مفتاحيّة في كتابات ماركس. وبالنسبة لويبر، بالمقابل، كل من القوة السياسيّة والعسكريّة مُهمة تاريخيّاً بقدر أهميّة القوة الاقتصاديّة وليس من الضروري أن تنجما عنها.

العَلمَنَة والأخلاق الرأسماليّة الحديثة.

من المناسب جداً في هذه المرحلة العودة إلى مسألة "**العَلمَنَة** *secularization*". يكاد المصطلح من هذا القبيل لا ينصف النتائج الكثيرة التي يعزوها كلٌّ من ماركس وويبر إلى تراجع العقيدة الديانـيّة مع تقـدم الرأسماليّة. فبالنسبة لويبر "تحرُّر" العالَم من السحر عمليّة تتقوى بذاتها بالعَقلنَة التي تحفزها النبوة الديانيّة. وقد اكتملت إزالة طقوس السحر بمجيء الكالفينيّة التي تصبح بدورها بصورة متزايدة غير متطابقة مع نضج الإنتاج الصناعي الرأسمالي. من المشكوك فيه مدى إمكان قبول ماركس بالتفاصيل النوعيّة في حديث ويبر عن القرابة بين الأخلاق البروتستانتيّة و"روح" المشروع الرأسمالي الحديث. لكن ماركس يقبل بما للصلة بينهما من أهميّة تاريخيّة، ويبرز بقوة "العقلانيّة الزهديّة" للرأسماليّة الحديثة. وهذه بالنسبة لماركس بادية في سيطرة السوق في العلاقات البشريّة وفي السعي إلى ربح النقود كغاية في ذاتها. النقود هي نموذج اغتراب الإنسان في ظل الرأسماليّة، لأنها تختزل كل الصفات البشريّة إلى قيم كميّة للتبادل. تملك الرأسماليّة، إذن، طابَعها "التعميمي *universalizing*"، الذي يقضي على خصوصيّات الثقافات التقليديّة ويولِّد "أخلاق النقود" الخاصّة به: "ينمو رأس المال بصورة لا تقاوم متجاوزاً الحدود والتحيُّزات القوميّة... إنه يحطم الرضا الذاتي المحصور ضمن حدود ضيقة والقائم على أسلوب تقليديّ في الحياة والإنتاج".[2] والرأسماليّة "زاهدة" في كون أفعال الرأسماليين قائمة على نكران الذات والاستمرار في إعادة استثمار الأرباح. وهذا ظاهر كما يشير ماركس، في نظريّة الاقتصاد السياسيّ: "الاقتصاد السياسي، علم الثروة، هو إذن، في الوقت ذاته علم إنكار الذات والحرمان والتوفير... مَثَلُه الأعلى الحقيقيّ هو **الزاهد** البخيل لكن **المرابي، والزاهد** لكن العبد المنتج".[3] والسعي إلى الثروة من أجل الثروة ظاهرة لا يُعثر عليها كطبيعة أخلاقيّة عامة، إلا ضمن الرأسماليّة الحديثة. ماركس دقيق في هذه النقطة بقدر دقة ويبر:

التعلق الشديد بالثروة تطوُّر متميِّز؛ ومعنى هذا أنه شيء مختلف عن الرغبة الشديدة الغريزيّة في سلع مخصوصة مثل الألبسة، والأسلحة، والحليّ، والنساء، والخمرة... الميل إلى حيازة الأشياء يمكن أن يوجد من دون نقود؛ الميل الشديد إلى إغناء الذات هو محصول نموّ اجتماعي محدّد، ليس هو طبيعياً بل تاريخيّاً.[4]

---

[1] *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pp. 438-9.

[2] **المصدر ذاته**، ص٣١٣. هنا يشير ماركس إلى فكرة يعالجها ويبر بعد ذلك بالتفصيل في دراساته لأنشطة العَقلَنَة لدى رجال الديانة (الكهَنة).

[3] **أعمال مبكرة**، ص. ١٧١.

[4] *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pp. 133-4. موقف ماركس هنا قريب من الموقف الذي عبر عنه Simmel مؤخرًا بالتفصيل في: **فلسفة النقود**

Georg Simmel*: Philosophie: des Geldes* (Leipzig, 1900). ملاحظات ويبر على كتاب Simmel: "الاقتصاد النقدي والرأسماليّة قريبة الشَّبَه على الرغم من تحليله الملموس"، **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**، ص. ١٨٥.

يعالج كلٌّ من ماركس وويبر الرأسماليّة الناضجة كعالَم يحل محل الديانة يحوي نظامًا اجتماعيًّا تسود فيه العقلانيّة التقانيّة. وكثيراً ما يبيِّن ماركس أهميّة تأثيرات تقدُّم الرأسماليّة في انتشار العَلمَنَة التي "أغرقت أسمى مشاعر الحماسة الديانـيّة السعيدة، والحماسة الفروسيّة وعواطف الأميين البسطاء، أغرقتها في ماء الحسابات الأنانيّة المثلَّج". بسبب هذا إنما يمكن، لنظريّة المجتمع البورجوازي، والاقتصاد السياسي، أن تنفع كقاعدة لشرح نموّ الرأسماليّة وانتقادها بطريقة علمية ؛ في المجتمع البرجوازي "كل مقدَّس دنيويّ، ويُضطَرّ الإنسان في آخر المطاف إلى مواجهة ظروف حياته الواقعيّة وعلاقاته مع أفراد جنسه بحواسّ صبورة وقويّة الاحتمال".[1]

يجعل انحدار الديانة من الممكن، في تصوُّر ماركس، التحقيق الواقعي للعقائد التي ظلت، ، "وهميّة" في النظام التقليدي، بمعنى أن الحياة الكاملة في السماء هي بديل صوفي لإمكان حياة تُرضي جميع الناس هنا على الأرض. لكن هذا غير قابل للتحقيق في الرأسماليّة. يفيد النظام الرأسمالي في إزالة الأوهام وزيادة حدّة اغتراب الناس، لكنه يخلق بفعله هذا الظروفَ التي تتيح بلوغ مجتمع جديد يمكن فيه للقيم التي ورد التعبير عنها بشكل دياناتي في المسيحيّة أن تصبح واقعاً. "إن إلغاء الديانة بوصفه السعادة **الوهميّة** للبشر هو مطلب سعادتهم **الواقعيّة**".[2] وهذا لا يقتضي في رأي ماركس "زوال" القيَم الأخلاقيّة، لكن يستدعي، بدلاً من هذا، اجتثاثَ ما للقيَم من التزامات تملك، أولاً، وظيفةَ تشريع المصالح الطبقيّة الفئويّة، وثانياً، لا يعبَّر عنها بلغة عقلانيّة ("الإيديولوجيّة" تملك كلتا هاتين الخصيصتين). يقال في أغلب الأحيان إن مجتمع المستقبل الذي كان ماركس يتوقعه في كتاباته عن "مرحلة الرأسماليّة العليا" يكوِّن فقط نسخة أخرى من المذهب النفعي، وسوف تكون هذه في الحقيقة هي حالة نظريّة تقوم فقط على الماديّة الفلسفيّة. لكن إذا فهمنا رأي ماركس في الوعي الذي يقوم على جدليّة الذات والموضوع فإن من غير الممكن الدفاع عن انتقاد من هذا القبيل. الشيوعيّة، بكلمة أخرى، تولِّد أخلاقها الصحيحة الخاصّة، التي من الحتم أنها غير قابلة للتحديد على أسس تجمع أفراد، كل منهم يسعى إلى مصالحه الأنانيّة الخاصّة.

المصدر الأول للاختلاف بين ماركس وويبر في ما يتعلق بنتائج تراجع قبضة الديانة عن الحيـاة الاجتماعيّة لا يكمن حيث يُبحث عنه في العادة ــ في اختفاء "المُثُل العُليا". والحقيقة أن التقويم الانتقادي لنمَط الحياة المخصوص الذي لقي تشجيعاً في الرأسماليّة متشابه تماماً بصورة ملحوظة في كتابات كل مؤلـف (سيطرة العقلانيّة التقانيّة). لكن مقتضيات تنظيم مجتمع "علماني" تتضمن بالضرورة ، في رأي ويبر، زوالَ أو إنكار بعض القيم السائدة التي نشّطت نموّ ذاك المجتمع: لا مجال لإمكانات أخرى. وفي فكر ماركس، من جهة أخرى، تنبع الخصائص الاغترابيّة للرأسماليّة الحديثة من طابَعها الطبقي، وسوف تزول من خلال إعادة بناء المجتمع. يكاد وصف ويبر آثارَ أو نتائج الروتين البورقراطي يكون تماماً حديثَ ماركس عن نتـائج الاغتراب في الرأسماليّة:

تقف البورقراطيّة النامية تمامًا، بمعنى نوعيّ، تحت مبدأ *sine ira ac studio* (لا تغضب ولا تتحمّس). ويزداد طابَعها المخصوص النوعي، الذي ترحِّب به الرأسماليّة، نموًّا، يزداد تمامًا كلما "فقدت البورقراطيّة

---

[1] **البيان الشيوعي**، ص. ١٣٦.

[2] **الأعمال المبكِّرة**، ص. ٤٤.

طبيعتها الإنسانيّة"، كلما نجحت تماماً في إقصاء الحب، والكره، وكل العناصر الانفعاليّة واللاعقليّة، والشخصيّة الخالصة، التي تستعصي على الحساب، كلما نجحت في إقصاء كل هذه من الأعمال الرسميّة.[1]

يدرك ويبر إذن لاعقلانيّة أوليّة ضمن الرأسماليّة. عقلانيّة البورقراطيّة الرسميّة، على الرغم من أنها تجعل من الممكن التنفيذ التقاني للمَهمّات الإداريّة واسعة النطاق، تخالف جداً بعض أهم القيَم المميِّزة للحضارة الغربيّة، عندما تُخضع الفرديّة والعفويّة. لكن ليس من طريقة عقلانيّة للتغلب على هذا: "إنه قَدَرُ الأزمنَة"، العيش في مجتمع يتميَّز بالرعب المُمَكنَن *mechanized petrification* . لا يمكن، إلا لولادة جديدة كاريسميّة لآلهة جدُد أن تقدِّم بديلاً بصورة معقولة.[2]

لكن النزاهة تقتضينا القول، إن الوضع بالنسبة لكثيرين من الذين يتريثون اليوم أملاً بأنبياء ومخلصين جُدُد هو ذاته كما يتردد صداه في الأغنية الجميلة للحارس إيدوميت Edomite في فترة النفي التي وردت ضمن نبوءات النبي إشعيا: "ناداني من خلال الحارس، أيها الحارس، ماذا عن الليل؟ أجاب الحارس، سيطلع الصباح وسوف يطلع الليل كذلك: إذا أردت السؤال، فاسأل: ارجعْ، تعال؛ وظلّ الناس الذين قيل هذا لهم يسألون ويتريَّثون أكثر من ألفَي عام.[3]

الاختلاف الأعمق جذوراً إذن بين ماركس وويبر يتصل بالخصائص الاغترابيّة التي يعزوها ماركس إلى الرأسماليّة، بوصفها شكلاً نوعيّاً من المجتمع الطبقيّ، وبمدى اشتقاقها في الواقع من العقلانيّة البورقراطيّة التي تصحب بالضرورة الشكل الحديث من المجتمع، سواء كان رأسماليّاً، أم "اشتراكيّاً".[4] سوف نتناول هذا بتفصيل أكثر في الفصل التالي.

ماركس ودركهايم: الديانة والمذهب الفرديّ الحديث.

تختلف اهتمامات دركهايم، في علم اجتماع الديانة الخاص به طبعاً، عن اهتمامات ويبر في عدد من الجوانب النوعيّة. محاولة صياغة "نظريّة" عن الديانة غريبة عن اهتمام ويبر الرئيس في كتاباته. ومع ذلك يسهل ارتكاب خطأ في فهم بؤرة انتباه دركهايم في كتابه **الأشكال البدائيّة**. من المتفق عليه بصورة عامة، وبصورة صحيحة، أن فكرة الديانة التي عُرضت في ذاك العمل أساسيّة لتفكير دركهايم حول بُنية المجتمعات الحديثة. لكن شارحي دركهايم الثانويين غالباً ما يخفقون في الاستنتاج المتصل بتلك الفكرة: وهو أن البُعد النشوئي الذي ورد تحليله في **تقسيم العمل** يجب حشره بين عَرض وظائف الديانة في المجتمع البدائي وانطباق هذا على النظام الاجتماعي المعاصر. من أهم الأفكار الرئيسة التي يؤكدها دركهايم أن طابَع المعتقدات "المقدَّسة" القائمة في المجتمعات الحديثة **يختلف** بصورة واضحة عن طابَعها في أشكال المجتمع التقليديّة النموذجيّة. وواضح أن الموضوع الرئيس في **الأشكال البدائيّة** هو التأكيد على أهميّة الديانة الوظيفيّة كقاعدة مهمة

---

[1] الاقتصاد والمجتمع، المجلد ٣، ص. ٩٧٥.

[2] **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسمليّة**، ص. ١٨٢.

[3] **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، ص. ١٥٦.

[4] قارن،

E. Jürgen Kocka: ‘Karl Marx und Max Weber. Ein methodologischer Vergleich’. *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, vol. 122, 1966, p. 328.

للتضامن في المجتمعات التقليديّة. وهذه الفكرة هي التي شغلت انتباه الأكثريّة الواسعة من الدراسات الانتروبولوجيّة والسيوسيولوجيّة التي تدّعي أنها مشتقة من دركهايم. لكن يوجد موضوع آخر بالدرجة ذاتها من الأهميّة في عمل دركهايم، ولم يرد التعبير عنه في ربط الأفكار "الثابت" بفصائل البُنية الاجتماعيّة في ما يوصف في العادة بأنه "علم اجتماع المعرفة لدركهايم "؛ وهو أن المجتمع، ولاسيما كما يظهر في حماسة المجتمع المتولدة في الاحتفال الدوري، هو مصدر المعتقدات الجديدة والأفكار الجديدة. الاحتفال الديانيّ لا يعزّز المعتقدات القائمة وحسب؛ هو موقف للخلق وإعادة الخلق معاً.[1] "الآن، هذا التركيز يولّد سمواً في الحياة الأخلاقيّة يأخذ شكلاً في مجموعة من التصورات المثاليّة تُرسَم بها الحياة الجديدة التي استيقظت بهذه الصورة. وتتطابق هذه التصورات المثالية مع المجموعة الجديدة من القوى النفسيّة التي تتضاف إلى تلك التي توجد تحت تصرفنا من أجل مَهَمّات الحياة اليوميّة".[2]

لا يوجد بالضرورة تناقض بين هذا التصور والنظريّة "الميكانيكيّة" في الظاهر المتعلقة بالتغيير الاجتماعي التي قدَّمها كتاب تقسيم العمل. يعالج دركهايم في هذا الكتاب تغيير السكان كعامل أساسي يؤدي إلى التوسع في تقسيم العمل. لكن هذه النتيجة لا تأتي إلا بسبب فعل متبدل وسيط ـ "الكثافة الديانةاميكيّة"ـ التي هي ظاهرة اجتماعيّة وأخلاقيّة معاً. الطابَع الأخلاقي للعمليّة الفاعلة هنا ظاهر في كون دركهايم يستخدم المصطلحَين "الكثافة الأخلاقيّة"، "والكثافة الديانةاميكيّة" كمترادفين. إن تحطيم البُنية الاجتماعيّة الفئويّة يصحبه "تبادل في الانتقال بين أجزاء من الكتلة الاجتماعيّة التي لم يكن لأحدها،حتى ذاك الحين، تأثير في الآخر... وهذا التضامن الأخلاقي لا يمكن أن يكون له تأثير إلا إذا كانت المسافة الواقعيّة بين الأفراد قد تقلَّصت هي ذاتها بصورة من الصور... من العبث محاولة اكتشاف أيهما هو الذي قرّر الآخر: يكفي القول إنهما لا يقبلان الانفصال".[3] والتغيرات التي تؤدي إلى الفروق في تقسيم العمل هي اجتماعيّة وأخلاقيّة معاً، وكل منها يعتمد على الآخر؛ الفرديّة الأخلاقيّة، "عبادة الفرد"، هي النظير المعياري لبروز مجمَّع تقسيم عمل: 'لما كان الأفراد قد ميّزوا أنفسهم أكثر فأكثر وازدادت قيمة الفرد فإن العبادة المقابلة قد احتلت مكانة أعظم في مجموع الحياة الديانيّة...".[4]

يسعى دركهايم في تأكيده نسبيّة الصلة بين التنظيم الاجتماعي وأنظمة الأفكار إلى فصل موقفه عن موقف ماركس:

لذلك من الضروري ألا نرى في هذه النظريّة عن الديانة بعثاً بسيطاً للماديّة التاريخيّة: من شأن هذا أن يكون سوء فهم من فكرنا. ولدى بيان أن الديانة شيء اجتماعي في أساسه لا نعني إطلاقاً القول إنه يقتصر على ترجمة الأشكال الماديّة للمجتمع وضروراتها الحيويّة المباشرة، إلى لغة أخرى.[5]

---

[1] **الأشكال البدائيّة للحياة الديانيّة**، ص. ٤٦٤.

[2] **المصدر ذاته**، ص. ٤٧٦. لهذا من سوء الفهم الملحوظ طرح سؤال "لماذا عبدة المجتمع، بعد كل شيء، قابلة للتفسير أكثر من عبادة الآلهة؟" W. G. Runciman: 'التفسير السوسيولوجي للمعتقدات "الديانيّة"' **أرشيف علم الاجتماع الأوربي**، المجلد ١٠، ١٩٦٩، ص. ١٨٨.

[3] **تقسيم العمل في المجتمع**، ص. ٢٧٥

[4] **أشكال الحياة الديانيّة البدائيّة**، ص. ٤٧٢.

[5] المصدر ذاته، ص. ٤٧١.

المضامين التاريخيّة لهذا واضحة: ينفصل دركهايم عن نظريّة معرفيّة تخصِّص علاقة وحيدة الجانب بين الأفكار "وقاعدتها" الاجتماعيّة. يجب أن يوضع هذا في المقدِّمة عندما نفكر في مدى ابتعاد أطروحة دركهايم في الحقيقة عن تلك التي عرضها ماركس في كتاباته. تُعني **الأشكال البدائيّة** إذن بوضوح بأبسط شكل متوافر للديانة؛ ولا يمكن تطبيق نظريّة المعرفة المعروضة في الكتاب **بمجملها** على أنواع من المجتمع أكثر تنوُّعاً. يمكن القول عن الصلة النظريّة الرئيسة، التي تربط أبسط أنواع المجتمع بأكثر أنواعه تعقيداً، إنها تكوِّن تفصيلاً نظريّاً للمبدأ الذي قال به دركهايم في بداية حياته: وهو أنه على الرغم من الفروق العميقة القائمة بين المجتمعات التقليديّة والمجتمعات الحديثة، لا يزال يوجد بين التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي استمراريّة أخلاقيّة محدّدة.[١]

وتبعاً لأطروحة دركهايم في الأشكال البدائيّة، تتكون فصائل الفكر في الطوطميّة من تمثيلات الحقائق الاجتماعيّة: أفكار "المكان" و"الزمان"، إلخ.، مشتقة من "المكان الاجتماعي" و"الزمان الاجتماعي"، وهكذا. وكما يقول دركهايم، يعتمد هذا على المقدِّمة العامّة بأن محتوى المعتقدات الديانيّة "لا يمكن أن يكون وهماً خالصاً".[٢] ولما كان دركهايم يرفض الرأي بأن الأشكال البدائيّة للمعتقَد الديانيّ مؤسَّسة على تمثيلات ظاهرات طبيعيّة، أو على فصائل "جاهزة" وراثيّاً في العقل البشري، فلا بد أنها تعتمد على "الواقع" الآخر الوحيد، ذاك النظام الحقيقي الذي هو المجتمع. ونتيجةُ إصرار دركهايم على الفصل الشديد بين "الطبيعة" "والمجتمع" هي من دون شك استنتاج شيء من التعارض بين الإثنين. وهذا مسؤول عن الفرق الكبير في التأكيد بين دركهايم وماركس. لا يختلف رأي ماركس عن رأي دركهايم في الاعتراف بنسبيّة الرابطة المباشرة بين الواقع الاجتماعي والأفكار في المجتمعات البسيطة. "الوعي في مجتمعات من هذا القبيل مجرّد وعي يخصّ البيئة الحسيّة المباشرة، ووعي الصلة المحدودة مع أشخاص آخرين وأشياء أخرى خارج الفرد الذي يزداد وعيًا ذاتيًّا".[٣] لكن هذا مبنيّ، في رأي ماركس، بصورة لا مفرّ منها على التفاعل بين الإنسان والطبيعة في الإنتاج. الإنسان البدائي مغترب كليّاً تقريباً عن الطبيعة؛ وينجم عن هذا أن جهوده الضعيفة نسبيّاً للسيطرة على العالَم الطبيعيّ يكسفها إحساس بعجزه في وجه القوى الكونيّة التي تقع خارج نطاق سيطرته الخاصّة. وتبدو الطبيعة "قوة قاهرة لا يمكن التصدّي لها، وعلاقات الناس بها حيوانيّة خالصة، ويرتعبون منها كما ترتعب الوحوش؛ إنه بهذه الصورة وعيٌ حيوانيّ محض بالطبيعة (الديانة الطبيعيّ)". لكن ماركس لا يتصور "الديانة الطبيعيّ" كنتيجة لمواجهة مباشرة بين "الإنسان" و"الطبيعة"؛ "هذا الديانة الطبيعيّ.. يحدِّده أو يقرُّه شكل المجتمع، والعكس صحيح".[٤]

يرى ماركس، مع دركهايم، أن الزيادة في كثافة السكان أمر أساسيّ للتقدم وتجاوز هذه الحالة من "الوعي الشبيه بوعي الأغنام أو الوعي القبلي".[٥] تؤدي هذه الكثافة إلى نموّ تقسيم العمل، الذي هو بدوره، كما تبيَّن من قبل، الشرط المسبَّق الأساسي لتكوين نظُم الأفكار التي تقوم بوظيفة تشريع وجود المجتمع الطبقي. لكن تحليل دركهايم يقلل من أهميّة العلاقة الداخليّة بين الاقتصاد والمجتمع، ويؤكد بصورة خاصة الطابَع

---

[1] *Review of Tönnies*، ص. ٤٢١.

[2] **أشكال الحياة الديانةيّة البدائيّة**، ص. ٤٦٤.

[3] **الإيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٤٣.

[4] **الايديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٤٢.

[5] **المصدر ذاته**، ص. ٤٣.

الاجتماعي لجيل المعتقدات الديانـيّة في احتفالات المجتمع. يعترف دركهايم بالتـأثير الممكـن للنـشاط الاقتصادي في نظم الأفكار في المجتمعات البسيطة، لكنه يحتجّ بأن الإمكان الأعظم هـو أن العلاقـات الاقتصاديّة خاضعة ، في معظم الأحوال، للتصورات الديانـيّة.[1] وهذا التأكيد ينتقل أيـضاً إلـى تحـوّل المجتمعات الأكثر تعقيداً. المبدأ المنظِّم الرئيس في مخطط دركهايم التحويلي (المورفولوجي) هو درجـة التنوّع البُنيَويّ. وينجم عن هذا أنه لا تُمنَح أيّة أهميّة خاصة لوجود الطبقات الاقتصاديّة: لا تشكل العلاقات الطبقيّة، حتماً في رأي دركهايم، المحورَ الكبير للبُنية الاجتماعيّة في المجتمعات التي تملك تنوُّعاً في تقسيم العمل. وفي تصنيف دركهايم المجتمعات يُعَدّحتى توزيعُ القوة السياسيّة ذا أهميّة ثانويّة للمعيار المورفولوجي الأساسي للمجتمعات. يخص المصدر الأول للخلاف بين ماركس ودركهايم، إذن، لا درجةَ "استقلال" الأفكار عن"بُنيتها التحتيّة" الاجتماعيّة بل **الطابَعَ التكويني لتلك البُنية التحتيّة**. يمكن مرة ثانية إرجاء المزيد من القول في هذه النقطة إلى الفصل التالي. تشكّل مسألة طابَع المعتقد الديانـي "الوهمي" جسراً مناسباً بين نظريّة الديانة البدائيّة، وآراء دركهايم وماركس في أهميّة الديانة في المجتمعات الحديثة. ، تنبع الاختلافات بين المفكرَين، من بعض الوجوه، حول هذه القضيّة، كما في حالة ويبر وماركس، من اختلاف في وجهتـي نظرهما في الأخلاق. يرفض دركهايم المذهب الكانتي الجديد الفلسفي في مصلحة تصوره الخاص النسبيّة الأخلاقيّة المبني على فكرة "الحالة الاجتماعيّة المرَضيّة *Pathology*" . الأخلاق "الصالحة" لنوع مـن المجتمع، بحسب هذا الرأي، ليست مناسبة لمجتمع من نوع مختلف. ليس هناك مُثُل أخلاقيّة تدّعى الصلاح العمومي. يقبل ماركس، إلى درجة كبيرة، تأكيداً مماثلاً. لكن بينما المعيار الرئيس، في نظر دركهـايم، لصلاح مجموعة معينة من المُثُل الأخلاقيّة، هو "مطابقتها العامة مع حاجات المتعضيّة الاجتماعيّة"، فهذا المعيار يرتبط في تصور ماركس بالعلاقات الطبقيّة، بصورة أن الأخلاق تعبِّر عن عدم التوازي في توزيع القوة الاقتصاديّة في المجتمع. وفي كتابات ماركس، لكن لا في كتابات دركهايم، يتكامل هذا، بدوره، مع ما ينطوي عليه من تأكيد على الحل التاريخي للتقسيم بين المصالح "الفئويّة" "والعامـة" (البُنيـة الطبقيّـة/ الاغتراب).

يقاس طابَع الديانة "الوهمي"، بالنسبة لماركس إذن، بنموّ الاغتراب التاريخيّ. الإنسان البدائي مغترب عن الطبيعة، ويعبر عن هذا الاغتراب بشكل "ديانة طبيعيّ". ومع اتساع تقسيم العمل، الذي يؤدي إلى زيادة مطَّردة في السيطرة على الطبيعة، تنمو المعتقدات الديانـيّة في نظم أفكار "عقلانيّة" بصورة أوضح (بمعنى ويبر) وتعبِّر عن الاغتراب الذاتي لدى الإنسان. وتزيد الرأسماليّة كثيراً من سيطرة الإنسان على الطبيعة: الطبيعة تزداد "أنسَنَةً *humanised*" بالمساعي العلميّة والتقانيّة البشريّة ــ لكن هذا يتم على حساب زيادة كبيرة في اغتراب الذات يرافق التقدم في تقسيم العمل الذي يسببه الإنتاج الرأسمالي. يجب العثور هنا على طابَع الديانة "الوهمي" في كونه يفيد في تشريع النظام الاجتماعي (المغرَّب)، إذ يحوِّل إلى كون أسطوري قدرات البشر الكامنة التي لم تتحقق في واقع في الرأسماليّة.

المحتوى السوسيولوجي المباشر لكلمة ماركس (المستهجَنة) بأن الديانة "أفيون" الشعب[2]، لأن المعتقدات الديانـيّة تعمل على إضفاء الشرعيّة على موقف الخضوع من جانب الطبقة المسيطَر عليها، هو ذاته محتوى

---

[1] **الأشكال البدائيّة**، ص. ٤٦٦.

[2] **الأعمال المبكِّرة**، ص. ٤٤.

فرضيّة دركهايم بأن الديانة يغري الفقراء "ويعلمهم الرضا عن قَدَرهم عن طريق شرح الطبيعة الإلهيّة للنظام الاجتماعيّ...".[١] لكن مع ذلك تقوم قبضة الديانة على "وهم" ضمن سياق أطروحة ماركس عن الاغتراب، لأنها تخفي القدرات البشريّة تحت قناع القوى فوق البشريّة. وبالنسبة لدركهايم، بالمقابل، لا يمكن أن يكون الديانة وهميًّا بهذا المعنى، إلا إذا لم تعد مجموعة معيَّنة من المعتقدات متلائمة من الناحية الوظيفيّة مع وجود نوع معيّن من المجتمع. وهذه في الحقيقة هي الحالة مع الديانة التقليديّ في المجتمع الحديث. يعترف دركهايم أن المسيحيّة، ولا سيما البروتستانتيّة، كانت المصدر المباشر لعبادة الفرد الحديثة. والفروق بين العبادات الديانتيّة في الأزمنة القديمة والمحتوى الرمزي في المسيحيّة تلقى تأكيداً قوياً من قبل دركهايم: كانت ديانات العالَم القديم، أكثر من كل شيء، نظماً من الطقوس هدفها الأساسي تأمين عمل الكون بصورة منتظِمة؛ كانت بؤرتها، إذن، موجهة نحو العالَم الخارجي؛ لكن المسيحيّة تؤكد على الروح الفرديّة:

لما كانت الفضيلة والورع في نظر المسيحي لا تتألفان من الطقوس الماديّة، بل من حالات الروح الداخليّة، فإنه مضطر لممارسة رقابة دائمة على ذاته... وبهذه الصورة، من المحورين الممكنين لكل فكر، الطبيعة من جهة، والإنسان من جهة أخرى، كان من الضروري أن يدور تفكير المجتمعات المسيحيّة حول المحـــور الثاني...[٢]

لكن المذهب الفردي الأخلاقي، بينما يُستمَدّ من هذا المصدر، يعبِّر أيضاً عن سلسلة التغييرات التي حولت المجتمعات الحديثة منذ نهاية القرن الثامن عشر فصاعداً، والتي تتضمن تغلغل العقلانيّة في سائر جوانب الحياة الاجتماعيّة. على الرغم من أن لهذه المعتقدات صفةَ "القداسة" الحقيقيّة، لا يمكن ضـــمانها بالرجوع إلى السيطرة التي كانت بيد الكنيسة في السابق؛ يجب على الدولة أن تأخذ على عاتقها بالتدريج مسؤوليّة المحافظة الشاملة على النظام الأخلاقي المعاصر.

إن ربط دركهايم نظرياً بين ديانات الأزمنة السابقة والحاجات الأخلاقيّة للزمن الحاضر يجب ألا يُسمَح له بمنعنا من الحديث بالتفصيل عن الخلافات المهمة بالدرجة ذاتها بين المجتمع المعاصر والمجتمع التقليديّ. يرفض دركهايم كليّاً الدعوة المحافظة إلى العودة إلى الألوهيّة التقليديّة. ولما كان دركهايم يعرِّف "الديانة" بمعنى واسع يتضمّن المقدَّس، ومن ثَمَّ التنظيمَ الأخلاقي بمعناه هو، فإنه يستطيع تأكيد الاستمراريّة فـــي الرموز وفي القيَم بينما يؤكِّد في الوقت ذاته أهميّة عناصر الانقطاع بين الماضي والحاضر. ليست أخلاق المستقبل المبنيّة على "عبادة الشخصيّة" شيئاً أقل من تحويل الديانة إلى إنسانيّة علمانيّة. والذي يجعل هذه الفكرة مختلفة عن فكرة ماركس (وفكرة فورباخ) ليس الرأي بوجوب استبدال أخلاق إنسانيّة بالديانة التقليديّ، وهو وجهة نظر مشتركة لكل من الفكر الاجتماعي الفرنسي والفكر الاجتماعي الألماني منذ الشطر المبكِّر من القرن التاسع عشر، بل طبيعة العلاقة بين هذه الأخلاق والبُنية الاجتماعيّة الملموسة (أي تقسيم العمل). لابدّ في هذه المرحلة من معالجة قضيّة منهجيّة بصورة موجزة.

لدى شرح العلاقة بين فكرة دركهايم عن الحقائق الاجتماعيّة بأنها خارجَ الفرد وتمارس "ضغطاً" عليه، وتأكيد ماركس أن على المرء أن يتجنب أكثر من كل شيء افتراض "المجتمع" مرة ثانية تجريداً بواجه الفرد،

---

[1] **الانتحار**، ص. ٢٥٤. لهذا من الخطأ تناول مواقف دركهايم "المؤيدة" ومواقف ماركس المعادية في قيمتها السطحيّة تجاه الديانة لدى إجراء مقارنة بينها. للاطلاع على مثال على هذا النوع من وجهة النظر المبسَّطة، انظر Robert A. Nisbet: التقليد السوسيولوجي، ١٩٦٧، صص. ٢٢٥ ــ ٦ و ٢٤٥ ــ ٥١.

[2] **النشوء التعليمي**، ص. ٣٢٣.

من المهم أن نتذكر تمييز ماركس بين الاغتراب *alianation* والتشييء *Objectification* (معاملة البشر كما تعامل الأشياء). في رأي ماركس، "الحقائق" ـــ في المجتمع البورجوازي ـــ خارجيّة بالنسبة للفـــرد بمعنيَين. أولاً، بالاشتراك مع الأشياء الحرفيّة التي يخلقها الناس تعامَل العلاقات الاجتماعيّة كما تعامَـــل الأشياء، أي أنها "وقائع *realities*": لهذا كان انتقاد ماركس الاشتراكيّة الطوبائيّة (والمثاليّة على العموم) بأنها تُبعد واقع الحياة الاجتماعيّة بمعاملة المجتمع كما لو كان من إبداع الفكر. بهذا المعنى، يكون كل إنسان منتِجاً ومنتوجاً للعلاقات الاجتماعيّة التي يؤلف هو جزءاً منها؛ يصدق هذا طبعاً على كل نوع من المجتمع ومن ضمن ذلك على الاشتراكيّة. لكن في المجتمع البرجوازي، تملك الحقائق الاجتماعيّة أيـــضاً طابَعـــاً "خارجيّاً" وضاغطاً وهو نسبيّ تاريخيّاً ومستمَدّ من بُنية العلاقات المغرَّبة. يُضطر العامل الفرد، إذن، بهذا المعنى إلى دخول علاقات "خارجيّة" عنه بمختلف الصور التي يعيِّنها ماركس في تحليله الاغتراب؛ لكن هذه الثنائيّة بين الفرد والمجتمع سوف تنحلّ مع **تعالي** الرأسماليّة *transcendenc*. لهذا السبب، بينما لابد في منهجيّة دركهايم أن تكون الظاهرة الخارجيّة وظاهرة الضغط مستقلة إحداهما عن الأخرى، ليست الظاهرة الخارجيّة/ الضاغطة في تفكير ماركس بمعنى **الاغتراب** *alianation* خصيصة عموميّـــة للظـــاهرات الاجتماعيّة. في المجتمع الاشتراكي، لن يتطلب طابَع السلطة الأخلاقيّة الاحتفاظ بعنصر الإلزام والواجب الكانتي *Kantian* ما دام هذا الطابَع مرتبطاً بضرورة التمسك بالمعايير الأخلاقيّة التي يرى الفرد أنها منفِّرة.

هذه الاعتبارات هي أساس المعالجة التفريقيّة لنتائج العَلمَنَة في كتابات ماركس ودركهايم. فالديانة، بحسب ماركس، شكل من الاغتراب دائماً ، لأن المعتقدات الديانةيّة تتضمن نسبة القدرات أو القوى التي يملكها الإنسان في الحقيقة إلى موجودات صوفيّة. لا تقتضي الـــ *Aufhebung* الديانةيّة فقط، بحسب وجهة النظر هذه، المعرفةَ العلميّة العقلانيّة بالرمزيّة الديانةيّة، لكن الاستعادةَ الواعية لتلك القدرات البـــشريّة أو الأساليب التي كان يجري التعبير عنها بشكل صوفيّ. إن تعالي الديانة ممكن لأن إيجاد حلّ للتعـــارض والتضادّ بين الفرد والمجتمع ممكن. وهذا ،من موقف دركهايم، طوبائيّ صرف بالنسبة لتنظيم المجتمعات المعاصرة. ويوجد معنى يتفق فيه دركهايم مع ماركس بأن من الممكن وجود شكل من المجتمع لا يوجد فيه تعارض بين الفرد والمجتمع ـــ في حالة التضامن الميكانيكي. التضامن الميكانيكي "يربط الفرد مباشـــرة بالمجتمع من دون أي وسيط".[1] لكن هذا الشكل من المجتمع قد أخلي المكان للتضامن العضوي، ولا يمكن العودة إليه؛ وحتى لو أمكنت استعادته فإن نوع المجتمع المتنبَّأ به من قبل ماركس لا يمكن تصوُّرُه بسبب إعادة فرض **وعي مجتمعي** منتشر، من شأنه أن يتسبَّب في إعادة توسيع حقل المقدَّس.

ويصبح الخلاف بين دركهايم وماركس، في ما يخصّ نتائج العَلمَنَة في المجتمعات الحديثة، على أشُدِّه في ما يتصل بتشخيص كل منهما النزعات الأوليّة للنموّ الآخذة **بالظهور** *emergent* في تلك المجتمعات. وهذا يقودنا إلى موضوع مهم في كتابات ماركس ودركهايم وويبر يوحِّد البعض من نقاط الخلاف المهمة في أعمالهم ويعبِّر عنها معاً: ذاك الذي يخص شروحهم نتائج أو آثار التنوُّع الاجتماعي الناشئ عن ازدياد التعقيد في تقسيم العمل.

[1] **تقسيم العمل في المجتمع**، ص.١٢٩.

١٥. التمييز الاجتماعيّ وتقسيم العمل

تندمج كتابات ماركس ودركهايم وويبر وتؤلف تحليلاً وانتقاداً أخلاقيّاً للمجتمع الحديث. يجب ألا يُسمح لإلحاح ويبر على التعارض المنطقي المطلق بين المعرفة التجريبيّة أو العلميّة والفعل الموجَّه بالقيمة بأن يعتم على تأكيده بالدرجة ذاتها انطباقَ التحليل التاريخيّ والسوسيولوجيّ على المشاركة النشيطة في السياسة والانتقاد الاجتماعيّ. ويرفض كلٌّ من ماركس ودركهايم ثنائيّة كانْتْ الأخلاقيّة، ويحاولان بصورة مباشرة أكثر إجراءَ تقويم متكامل أخلاقيّ وواقعيّ للجوانب التي يختص بها النظام الاجتماعيّ المعاصر. حافظ دركهايم بالتزام مدى الحياة على صياغة أساس علميّ لشرح تشخيصيّ للجوانب "المرَضيّة" في المجتمعات المتقدّمة. ويقوم عمل ماركس وأفعاله السياسيّة على الحجَّة بأن "على الإنسان أن يبرهن على الحقيقة، أي على الواقع، والسلطة، على انحيازه الفكري هذا، في **الواقع**، "**في التطبيق** *Praxis*".[١]

ويقدِّم مفهوما "الاغتراب" و"الفوضى" في أعمال الكاتبَين الأخيرَين بالتعاقب ، الفكرةَ المركزيّة في شرحهما الانتقاديّ للمجتمع الحديث. فكرة الاغتراب هي الدعامة الرئيسة لانتقاد ماركس الرأسماليّة، ومن ثَمَّ لأطروحته بأنه من الممكن أن يتفوّق نوع جديد من المجتمع على النظام البرجوازيّ. لا تمثِّل فكرة الاغتراب موقفاً مبكراً طوبائياً فقط هجره ماركس أخيراً، كما أنها لا تصبح محصورة في المكان الضيِّق نسبيّاً الذي يشغَله حديث ماركس عن "عبادة السلع" في **رأس المال**. والشيء ذاته يصدق على فكرة الفوضى عند دركهايم: إنها جزء لا يتجزأ من كل تحليله "الأزمةَ" الحديثة والأسلوبَ الذي يمكن حلُّها به.

الاغتراب والفوضى و"حالة الطبيعة"

يمكن أن يبدو واضحاً أن الفروق الأوّليّة بين مفهومَي الاغتراب والفوضى، كما يستخدمهما ماركس ودركهايم بالتعاقب، يقومان على رأيَين ضمنيَّين مختلفَين عن الإنسان في "حالة الطبيعة". من المعتاد القول إن مفهوم ماركس عن الاغتراب يقوم على مقدِّمة أن الإنسان صالح "بطبعه" لكن المجتمع أفسده؛ وأن فكرة الفوضى، بالمقابل، تنبع من فرضيّة أن الإنسان "بطبعه كائن عنيد صَعب المراس يجب أن يلجم المجتمع أنانيته. ويُفترض أن الرأي الأول قريب من رأي روسو، وأن الرأي الثاني قريب من رأي هوبز Hobbes.[٢] لكن هذا يبسِّط كثيراً القضايا ذات العلاقة. لأن قياس الاغتراب والفوضى بالدرجة الأولى بحالة فرضيّة من الطبيعة ينطوي على إهمال ما هو أهَمّ بُعْد في كتابات ماركس ودركهايم: طبيعة الإنسان **التاريخيّة**. وكما يبعِّر عنه دركهايم: "يَقف الحاضر متعارضاً مع الماضي، ومع ذلك يستَمِدّ من الماضي ويديمه".[٣] كلا

---

[1] **أعمال ماركس الشاب**، ص. ٤٠١.

[2] انظر مثلاً، John Horton: "تعرية الفوضى والاغتراب من الإنسانيّة"، صص. ٢٨٣ ــ ٣٠٠؛ Sheldon S. Wolin: **السياسة والرؤية**، (1960, Boston)، صص ٣٩٩- ٤٠٧؛ وقد وردت مناقشة أكثر تعقيداً في Steven Lukes: "الاغتراب والفوضى"، في Peter Loslett: **الفلسفة، والسياسة، والمجتمع** (أوكسفورد، ١٩٦٧)، صص. ١٣٤ ــ ٥٦.

[3] **النشوء التعليمي**، ص. ٢١.

المفكرَين يفصلان بصورة صريحة وحاسمة موقفهما عن موقف الفلسفة المجرّدة، الذي يقف خارج التاريخ. وينتقد دركهايم بصورة خاصّة كلا من روسو وهوبز من وجهة النظر هذه. فكلاهما، في رأي دركهايم، يبدأ من فرضيّة "انقطاع الاستمراريّة بين الفرد والمجتمع"، ويعتقد "أن الإنسان، بهذه الصورة، عَصيّ على الحياة المشتركة. وأنه لا ينقاد لها إلا مُجبراً". يؤكد دركهايم هنا على أن المعنى الذي يعطيه للفظة "الإجبار" مختلف عن معناها لدى هوبز.[1]

صحيح أن دركهايم يُرجع الحاجات الأنانية إلى بُنية المتعضيّة الفرديّة (أي، قبل الاجتماعيّة)؛ لكنه مع ذلك يوضح أن الأنانية منتوج المجتمع إلى حد كبير ــ الحافز إلى التقدُّم الاقتصاديّ، مثلاً، هو من خَلق المجتمع الحديث، بالنسبة لدركهايم، كما هو بالنسبة لماركس أيضاً.[2] في المجتمعات الحديثة، حيث الفرديّةُ ناميّة جدّاً، تقدِّم الأنانية، بصورة مرافقة، تهديداً أعظم للوحدة الاجتماعيّة. وليس المذهب الفرديّ، مع التأكيد الشديد، هو والأنانية شيئاً واحداً، لكن نموّه يتجاوز مع ذلك مدى الميول الأنانية. وظَرْف الفوضى الذي يسود في بعض قطاعات المجتمعات الحديثة يعكس التقدم الحقيقيّ في مدى حوافز وحساسيّات الأشخاصّ الأفراد نتيجة لعمليّة طويلة من النموّ الاجتماعيّ. الإنسان الحديث، بكلمة أخرى، حين يَخبر موقفاً فوضويّاً هو كائن مختلف عن إنسان (افتراضيّ) متوحش في حالة الطبيعة قبل الاجتماعيّة. لن يكون الأخير في موقف فوضويّ. والوليد من البشركذلك، حين يولد حديثاً، هو كائن أنانيّ، لكن ليس كائناً فوضويّاً، لأن حاجاته مرتبطة بحدود بيولوجيّة معيّنة. وعندما يصبح الطفل كائناً اجتماعيّاً، يتسع مدى حوافزه الأنانيّة، وتتسع أيضًا الإمكانات لوضعه في حالة من الفوضى. "إذا سمحتَ للحياة الاجتماعيّة بأن تختفي كلها، فإن الحياة الآخلاقيّة سوف تختفي معها، لأنه لن يعود لها أي هدف. حالة الطبيعة لدى فلاسفة القرن الثامن عشر إن لم تكن منافية للأخلاق *immoral*، فهي على الأقل حياديّة أخلاقيًّا *amoral*.[3]

لا تختلف وجهة النظر العامة هذه تقويباً عن وجهة نظر ماركس بالقدر الذي يُفترض في العادة، لأن ماركس يعي مثل دركهايم أن العقلانيين في القرن الثامن عشر منحوا الإنسان في حالة الطبيعة مواهب مستمَدّة من المجتمع في الحقيقة. الأشكال الأولى من المجتمع البشري، التي كانت تسيطر عليها أهواء أو نزعات الطبيعة غير المضبوطة نسبياً، كان يرافقها مدى محدود من الصفات والقدرات البشريّة. إن طابَع الإنسان الاجتماعيّ هو، على وجه الدقة، الذي يجعله في رأي ماركس "بشَراً": أي يميِّز الإنسان عن الحيوانات. تَقبل بهذا التحوُّل جميعُ حواسّ الكائن البشري وحوافزه البيولوجيّة. النشاط الجنسي، أو الأكل والشرب، على سبيل المثال، ليست بالنسبة للكائنات البشريّة إرضاءً بسيطاً للدوافع البيولوجيّة، بل قد تحولت في أثناء نموّ المجتمع إلى أفعال تزوّد الإنسان برضا متعدّد الجوانب. وكما يكتب ماركس: "رغباتنا ومسراتنا تنبع من المجتمع؛ نقيسها، إذن، بالمجتمع وليس بالأشياء التي نرضيها بها. ولما كانت ذات طبيعة اجتماعيّة فإنها ذات طبيعة نسبيّة".[4]

---

[1] **قواعد منهج علم الاجتماع**، صص. ١٢١ ــ ١٢٤.

[2] **الانتحار**، ص. ٣٦٠، قارن أيضاً: **تقسيم العمل في المجتمع**، المجلد ١١، ٢٧٢ ــ ٤ و٤٠٣ ــ ٤.

[3] **تقسيم العمل**، ص. ٣٩٩، "على الرغم من أن الطفل أنانيّ بالطبع... يملك الراشد المتحضر أفكاراً كثيرة ومشاعر عديدة وممارسات لا علاقة لها بالحاجات العضويّة"، **الانتحار**، ص. ٢١١.

[4] **أعمال مختارة**، المجلد ١، ص. ٩٤.

هناك بهذا المعنى، إذن، شَبَه بين "الثوابت" الكامنة خلف مفهومَي الاغتراب والفوضى أقربُ جداً مما قد يظهر لدى المقارنة السطحيّة.[١] فكلّ من ماركس ودركهايم يؤكّد أن الصفات البشريّة والحاجات والدوافع هي في معظمها منتوج النموّ الاجتماعيّ. ويدرك كلاهما عيباً مهماً في نظريّة الاقتصاد السياسي، التي تعامل الأنانية كأساس لنظريّة النظام الاجتماعيّ. وكما يعلّق ماركس: "**تقسيم العمل** و**التبادل** هما الظاهرتان اللتان تقودان عالِم الاقتصاد إلى التباهي بالطابَع الاجتماعيّ لعلمه، بينما يعبِّر بالقوة ذاتها بصورة لاشعوريّة عن طبيعة علمه المتناقضة ــ تأسيس المجتمع من خلال مصالح خاصّة لااجتماعيّة".[٢] وينتقد دركهايم Tonnies، كذلك، لأن مفهوم هذا الأخير عن **المجتمع** *Gesellschaft* يعامل المجتمع، بطريقة النظريّة النفعيّة، كتجمع من "الذرات" الفرديّة المستقلّة، لا تكوِّن وحدةً إلا بمقدار ما تتراصّ بتأثير الدولة "الخارجي". ويرى دركهايم أن هذا غير كاف تماماً: يعبر نشاط الأفراد في إبرام العقود عن شبكة عريضة من الروابط في تقسيم العمل؛ وهذا في الحقيقة أساس الدولة. ويرى ماركس الرأي ذاته تقريباً في سياق جدلي مختلف. الفرد في المجتمع المدني لا يشبه ذرّة، لأن الذرّة "**ليس فيها حاجات**" و"**مكتفية بذاتها**"، والخطأ في فكرة الفرد الذرّي، التي يتبناها علماء الاقتصاد، هي في أن الفرد في المجتمع المدني يرتبط بالآخرين بعلاقات الاعتماد المتبادل. هذه العلاقات غير المعترَف بها هي الأسس الواقعيّ للدولة: الدولة، في الواقع، هي التي "تتماسك بوساطة الحياة المدنيّة".[٣] الطابَع **التكامليّ** لنموّ تقسيم العمل في المجتمع البرجوازيّ هو في الحقيقة محور واحد لنقد ماركس الاقتصاد السياسي: يدمِّر توسُّع الرأسماليّة المجتمعَ المحليّ الذي يتمتع باستقلال ذاتيّ، ويجلب الناس إلى إطار من الاعتماد المتبادل أكثر شمولاً إلى حدٍّ كبير ــ على الرغم من أن هذا لا يحدث ، في رأي ماركس، إلا على حساب تفريع الاغتراب.

أضف إلى هذا أن تصور ماركس "الحريّة" قريب تماماً، في الحقيقة، من فكرة الضبط الذاتي المستقل التي يتبناها دركهايم، وليس هو ، حتماً، شيئاً واحداً ورأي المذهب النفعي.

إن كلمتي "حرّ" و"منطقي أو عقلاني" مترابطتان في كتابات ماركس بصورة وثيقة مثل ترابطهما في كتابات هيجل. يرفض هيجل الفكرة، المتضمَّنة في مذهب المنفعة بأن الشخص حرّ بقدر ما يستطيع عمل ما تقوده ميوله إلى الرغبة فيه. "يعتقد الشخص في الشارع أنه حرّ إذا أتيح له أن يفعل كما يشاء. لكن تدل أفعاله الاضطراريّة ذاتها على أنه ليس حراً".[٤] ليست الحريّة ممارسة الأنانية بل هي في الحقيقة ضدها. يكون مسلك العمل "قسريّاً" لا "حرّاً" إذا تضمن فقط اختياراً غير عقلاني أو غير منطقيّ من بين مسالك عمل بديلة يواجهها الفرد. الحيوان الذي يختار، في موقف الخصومة، القتال بدلاً من الهرَب من عدوّ، لا يتصرف

---

[1] المقارنات السطحيّة جدّاً التي تجري غالباً بين فرويد ودركهايم تهمل أيضاً تأكيد الأخير الطابَع الاجتماعيّ والتاريخي للحاجات البشريّة. إلى أيّة درجة يمكن مقارنة موقف دركهايم بموقف هوبز في الجوانب المعنيّة، فهذا يتوقف على درجة تبني الأخير حالة طبيعيّة، في الحقيقة. انظر Macpherson*: The Political Theory of Possessive Individualism,* (London, 1962), pp. 19ff.

[2] ص١٨٧؛ قارن، أيضاً انتقاد فلسفة الأنانيّة عند Stirner ، **الإيديولوجيا الألمانيّة**، صص. ٤٨٦ - ٩٥.

[3] **العائلة المقدسة**، ص. ١٦٣. ويؤكد ماركس أن الوضع "الذري" للفرد في المجتمع المدنيّ تشرِّعه معايير العَقد والمُلكيّة. بالمقارنة مع الإقطاعيّة، "اتخذ **الحق** هنا مكان الامتياز" (ص. ١٥٧).

[4] **فلسفة الحق**، الناشر نوكس (لندن، ١٩٦٧)، ص. ٢٣٠. للإطلاع على فكرة ويبر عن "الحريّة" انظر مناقشته Roscher وKnies في كتابه: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaft- slehre*.

"بحريّة". أن تكون حرّاً يعني أن تكون مستقلاً ذاتيّاً، وبهذه الصورة، لا تكون مجبراً بقوى خارجيّة ولا بقوى داخليّة خارجة عن السيطرة العقلانيّة؛ لهذا السبب كانت الحريّة امتيازاً للإنسان، لأن الإنسان وحدَه، من خلال عضويته في المجتمع، يستطيع التحكم ليس فقط في شكل الإرادة الحرة (*volition*) بل في محتواها أيضاً. وهذا ممكن في رأي هيجل نظرًا لتوحيد الفرد مع المثل الأعلى العقلاني. أما بالنسبة لماركس فهذا يفترض مسبقاً تنظيماً جديداً اجتماعياً ملموساً، إقامةَ مجتمع شيوعي. إن وضع الفرد في المجتمع سوف يكون شبيهاً، مثلاً، بوضع العلماء الخاصّ ضمن الجماعة العلميّة (وهذا مثال يورده دركهايم أيضاً في سياق مشابه). العالِم الذي يقبل بالمعايير التي تحدد النشاط العلميّ ليس أقل حريّة من العالِم الذي يرفضها عن قصد؛ على النقيض، يستطيع بفضل كونه عضواً في الجماعة العلميّة المشاركةَ في مشروع مجتمعي يتيح له توسيعَ قدراته الفرديّة الخاصّة واستخدامَها بصورة خلاقة. وبهذه الصورة، ليس القبول بالشروط الأخلاقيّة أو المعنويّة قبولاً بإكراه غريب، بل اعترافاً بالعقلانيّ أو المنطقيّ.

وهذا طبعاً لا يعني القول إن وجهتي نظر ماركس ودركهايم المتعاقبتين لا تنطويان على فروق مهمة يمكن أن تُعَدّ ذات أهميّة "لاتاريخيّة ***ahistorical***". يؤكد دركهايم أن الشخصيّة الفرديّة تتأثر تأثيراً بالغاً بخصائص شكل المجتمع الذي يوجد فيه ويصبح اجتماعيّاً في داخله. لكنه لا يوافق على نسبيّة تاريخيّة تامّة في هذا الخصوص: كل إنسان، سواء كان "بدائياً" أم "متحضراً" هو "إنسان مزدوج *Homo duplex*"، بمعنى وجود تناقض في كل فرد بين دوافعه الأنانيّة، وتلك التي تنطوي على معنى "أخلاقي" مرافق. لا يتبنى ماركس نموذَجاً سيكولوجيّاً من هذا القبيل؛ لا يوجد، في تصور ماركس، أساس اجتماعيّ لتناقض ضمنيّ من هذا القبيل بين الفرد والمجتمع.. بالنسبة لماركس، "**كيان الفرد** هو **الكيان الاجتماعيّ**... إن حياة الفرد البشريّة وحياة النوع ليستا شيئين مختلفين".[1] والتعارض الأنانيّ بين الفرد والمجتمع الذي يُعثر عليه في شكل ملحوظ بصورة خاصّة في المجتمع البرجوازيّ هو نتيجة نموّ تقسيم العمل. ويقوم تمييز دركهايم ثنائيّة الشخصيّة البشريّة، من جهة أخرى، على افتراض أن الأنانية لدى الوليد، المستمَدّة من الدوافع البيولوجيّة التي تولد معه، لا يمكن بتاتاً عكسُها أو اقتلاعُها كليّاً بتنمية الطفل الأخلاقيّة اللاحقة.

يمكن أن يرتبط هذا ثانيةً بدور النشاط الإنتاجي المختلف في نموذج المجتمع المستخدَم من قبل دركهايم وماركس بالتعاقب. بالنسبة لدركهايم، يؤدي التأكيد على النوعيّة السببيّة "للاجتماعي" ـــ الاستقلاليّة الذاتيّة للتفسير السوسيولوجي ـــ إلى إهمال عامّ للعلاقات المتداخلة بين المجتمع والطبيعة. وبصورة نوعيّة، يظهر هذا في فرضيّة أن الحاجات المتصلة بالحياة البدنيّة في العالمَ الماديّ ليست مندمجة بتلك الحوافز الراسخة في الالتزامات **الاجتماعيّة**. وماركس، بالمقارنة، يجعل التفاعل بين المجتمع والعالَم الطبيعي بؤرة تحليله، ومن ثَمَّ يؤكد طابَع "الحاجات الحسيّة" التي غدت مقبولة من المجتمع، والتي تتوسط بين متعضيّة الفرد وتكيُّفه للبيئة الطبيعيّة. لكن يجب ألا يُبالغ في هذا: فكلا ماركس ودركهايم يؤكدان، كما تبيَّن من قبل، البُعْد التاريخيّ في التأثير في الحاجات البشريّة. بالنسبة لدركهايم لا تصبح الأنانية تهديداً للوحدة الاجتماعيّة إلا ضمن سياق

---

[1] **الأعمال المبكرة**، ص. ١٥٨.

شكل من المجتمع أصبحت فيه الحساسيّات البشريّة متسعة جدّاً: "تضطرنا جميع الأدلّة إلى توقُّع ازدياد جهدنا في المعركة بين الكائنَين في داخلنا مع نموّ الحضارة".[1]

مستقبل تقسيم العمل

في تحليل ماركس المجتمعَ البرجوازيّ، يوجد للاغتراب الراسخ الجذور في نموذج الإنتاج الرأسمالي مصدران مرتبطان مباشرة لكن قابلان للانفصال جزئيّاً. المصدر الأول هو الاغتراب في عمليّة العمل، في نشاط العامل الإنتاجيّ. والمصدر الثاني هو اغتراب العامل عن منتوجه، أي عن السيطرة على نتيجة عمليّة العمل. وسوف أشير إلى هذين المصدرين، من قبيل التسهيل، "كاغتراب ثقافيّ" و"اغتراب سوق" بالتعاقب.[2] وكلا هذين مستمَدّان من تقسيم العمل الذي يتطلبه الإنتاج الرأسمالي.

ويعبر الأخير عن أن تنظيم العلاقات الإنتاجيّة يشكل نظاماً طبقيّاً يعتمد على سيطرة استغلاليّة على طبقة من جانب طبقة أخرى؛ والمصدر السابق يميز التخصص المهني كمصدر لتفتيت العمل إلى مَهَمّات روتينيّة لا تتطلب جهداً كبيراً.

بالنسبة لماركس كلا النوعين من الاغتراب جزآن لا يتجزآن من التوسّع في تقسيم العمل: يعتمد بروز المجتمعات الطبقيّة في التاريخ على نموّ التخصُّص في المهَمّات الذي يصير ممكناً بوجود فيض في الإنتاج. وسوف تؤدي إقامة مجتمع لاطبقي، إذن، إلى زوال تقسيم العمل كما هو معروف في ظل الرأسماليّة. وفي تصور ماركس لا ينفصل كلا اغتراب السوق والاغتراب الثقافي، إذن، عن تقسيم العمل: "تقسيم العمل ليس سوى الشكل المغترب من النشاط البشري...".[3] وسوف يؤدي التغلب على تغرُّب السوق، من خلال إعادة تنظيم المجتمع الثوريّة، إلى عكس آثار تفتيت التخصُّص الذي إذ يوجِّه نشاطات الفرد ضمن حدود مَهَمّة محدودة، لا يزوِّده بأيّة فرصة لتحقيق المدى الكامل من مواهبه ومقدراته في العمل.

أما دركهايم فتقوده نظريته عن تقسيم العمل في اتجاه آخر. بالنسبة لدركهايم، يُصوَّر النموّ في تقسيم العمل على أساس النتائج المتكاملة للتخصص لا على أساس تشكيل أنظمة طبقيّة. ونتيجة لهذا، يعالج دركهايم الصراع الطبقيّ لا كأنه يزوِّد أساساً لإعادة بناء المجتمع الثوريّة، لكن كعَرَض لعيوب في التنسيق الأخلاقي لمختلف الجماعات المهنيّة ضمن تقسيم العمل. ، تقسيم العمل "المفروض بالقوة" منفصل إلى حدٍّ كبير، بحسب أطروحة دركهايم، عن تقسيم العمل "الفوضوي". والتخفيف من الأوّل لن يتمكن في ذاته من حل المشكلات التي يثيرها الثاني. وفي رأيه أن اشتراكيّة ماركس معنيّة كلها بالاغتراب الناشئ عن تقسيم العمل المفروض بالقوة، الذي لابد من إنجازه من خلال تنظيم السوق ــ تحقيق اجتماعية الإنتاج. لكن دركهايم يعارض بصراحة هذا الرأي، ويرى أن سيطرة العلاقات الاقتصاديّة المتزايدة، نتيجة تدمير المؤسسات التقليديّة التي كانت العمود الفقري الأخلاقي لأشكال المجتمع السابقة، هي سبب ، "الأزمة" الحديثة الرئيس. على وجه الدقة.

[1] "ثنائيّة الطبيعة الإنسانيّة"، ص. ٣٣٩.

[2] هذا لا يطابق تماماً مختلف معاني الاغتراب التي يميزها ماركس، لكنه يقدم تمييزاً أساسياً لأغراض هذا الفصل.

[3] **الأعمال المختارة**، ص. ١٨١.

الحقيقة أن دركهايم يخطئ إذ يفترض أن تنظيم السوق (إزالة اغتراب السوق) هو بؤرة اهتمام ماركس الوحيدة. فماركس منذ البداية مَعنيّ بصورة أساسيّة أكثر بالقضيّة التي يهتم بها دركهايم ذاتها: سيطرة العلاقات الاقتصاديّة اللامبالية بالأخلاق *amoral* على المجتمع الحديث. ويتصور أن تحويل الإنتاج إلى إنتاج اشتراكيّ كوسيلة لإزالة ظروف العمل (الاغتراب الثقافيّ) التي "تفقد الإنسان صفته البشريّة" بإخضاعه للإنتاج الاقتصاديّ. من المؤكد أن دركهايم نفسه يدرك الطابَع الاغترابيّ لعمليّة العمل الحديثة التي "يُكرِّر فيها العامل الحركات ذاتها بصورة رتيبة منتظمة، لكن من دون أن يهتم بها، ومن دون أن يفهمها"، ويوافق على أن هذا ينطوي على "حطٍّ من قَدْر الطبيعة البشريّة".[1] لكن بينما تعتمد اقتراحات دركهايم، لإزالة أو إنقاص هذا الحرمان للعامل من إنسانيته ، على التمتين الأخلاقيّ للتخصّص في تقسيم العمل، يأمُل ماركس ويتوقع أن يتغير تقسيم العمل هذا بصورة جذريّة. هذا في الواقع لبُّ أهم الفروق بين استخدام ماركس فكرةَ الاغتراب واستخدام دركهايم فكرةَ الفوضى. بالنسبة لدركهايم، تجريد النشاط الإنتاجي من الصفة البشريّة ظاهرة تنجم، لا من نتائج تفكيك تقسيم العمل ذاته، لكن من وضع العامل الأخلاقي الفوضوي. بعبارة أخرى، زالت صفة البشريّة عن عمليّة العمل لأن الفرد العامل لا يملك فكرة واضحة عن وحدة الهدف التي تربط نشاط عمله بمجموع مسعى المجتمع الإنتاجي. وهذا الوضع يمكن إذن علاجه بتزويد الفرد بوعي أخلاقيٍّ لأهميّة لدوره الخاصّ الاجتماعيّة في تقسيم العمل. وعندئذ لا يعود فرداً آلياً مغترباً، بل جزءاً نافعاً من كلٍّ عضويّ: "منذ ذاك الحين سيكون نشاطه ، بقدر ما يكون خاصّاً وموحداً، نشاط كائن ذكي، لأن له اتجاهاً، ولأنه يعي هذا الاتجاه".[2] ينسجم هذا كليّاً مع وصف دركهايم نموّ تقسيم العمل، وعلاقته بحريّة الإنسان. إنما، يستطيع الفرد تحقيق درجة عالية من الاستقلال الذاتي بوصفه كائناً يعي ذاته، ويستطيع النجاة من كلٍّ من طغيان واستبداد الانسجام الأخلاقي الشديد المطلوب في المجتمعات غير المنقسمة من جهة، ومن طغيان الرغبات غير المتحققة من جهة أخرى، وهذا من خلال قبوله الأخلاقي فقط دورَه الخاصّ في تقسيم العمل.

ليس تكامل الفرد الأخلاقي ضمن تقسيم العمل أقساماً مختلفة، لكن **انحلال** تقسيم العمل الفعليّ كمبدأ تنظيميّ للتواصل الاجتماعيّ البشري هو مقدِّمة أو فرضيّة فكرة ماركس. لا يخصِّص ماركس في أي مكان بالتفصيل كيف ينظِّم هذا المجتمع المستقبلي اجتماعيّاً، لكن منظوره هذا يختلف، على كل حال، عن منظور دركهايم بصورة قاطعة. إن رؤية تقسيم عمل على درجة عالية من التنوُّع، ومتكاملة على أساس معياريَ التزام الفرد الأخلاقي والتضامن الشراكي، تخالف تماماً توقُّع ماركس شكلَ المجتمع المستقبلي.[3]

بحسب وجهة نظر دركهايم، المعايير التي تنطوي عليها آمال ماركس في إزالة الاغتراب الثقافي تمثل انقلاباً على المبادئ الأخلاقيّة التي لم تعد مناسبة لشكل المجتمع الحديث. وهذه على وجه الدقة المشكلة التي

---

[1] **تقسيم العمل**، ص. ٣٧١.

[2] **تقسيم العمل**، ص. ٣٧٣، للإطلاع على نقد لموقف دركهايم، انظر، جورج فريدمان، **تشريح العمل** (لندن، ١٩٦١)، صص. ٧٢ ــ ٨١.

[3] لكن الآراء التي يعرضها أنجلز أقرب جدّاً إلى موقف دركهايم. قارن أنجلز "حول السلطة"، **أعمال مختارة**، المجلد١، صص. ٦٣٦ ــ ٩.

يثيرها دركهايم في مطلع كتابه **تقسيم العمل**: "أمن واجبنا السعي كي نصبح كائناً بشرياً تامّاً وكاملاً، كائناً مكتفياً تماماً بذاته؛ أم كي نصبح، على العكس، جزءاً من كلٍّ فقط ، عضوًا في متعضيّة؟"[١]

يبرهن التحليل الذي ورد في الكتاب بصورة قاطعة، في رأي دركهايم، أن التضامن العضوي هو النوع "السويّ" في المجتمعات الحديثة، وأن عهد "الإنسان العموميّ"، بناء على ذلك، قد انقضى. المَثَل الأعلى الأخير الذي ساد في أوربا الغربية حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر لا يتفق مع تنوُّع النظام المعاصر.[٢] في الاحتفاظ بهذا المثل الأعلى، بالمقابل، يبين ماركس الضدّ: أن الميول التي تقود إلى تدمير الرأسماليّة هي ذاتها قادرة على استعادة صفات الإنسان "العموميّة"، التي يشارك فيها كل فرد:

القضاء على تقسيم العمل مشروط بنموّ التبادل والقوى الإنتاجيّة إلى درجة من العموميّة تصبح معها الملكيّة الخاصّة وتقسيم العمل قَيدَين لهما... لا يمكن إزالة الملكيّة الخاصّة إلا بشرط نموّ الأفراد نموّاً شاملاً... في المجتمع الشيوعي، المجتمع الوحيد الذي لا يكون فيه نموّ الأفراد الحر والأصيل مجرد كلمة، يتقرر هذا النموّ، على وجه الدقة، بتفاعل الأفراد، تفاعلاً يتألف جزئياً من المتطلبات الاقتصاديّة، وجزئياً من ضرورة تكاتف الجميع من أجل النموّ الحرّ، وأخيراً، من الطابَع العمومي لنشاط الأفراد على أساس القوى الإنتاجيّة المتوافرة.[٣]

هذه الفكرة، نقيضاً لما يُعتقد غالباً، لا تقتضي أي التزام "بقابليّة كمال" ميتافيزيقيّة للإنسان. إن نسبة رأي من هذا القبيل إلى ماركس تعتمد على خلط الاغتراب ومعاملة النلس كأشياء ــ وهي، على وجه الدقة، التهمة التي يوجهها ماركس إلى مذهب المنفعة. إذا كان القصد من التغلب على الاغتراب الزوال التام لأيّة عوائق في طريق الإنسان الفاعل ــ فعندئذ يَفترض هذا حقّاً عالَماً طوبائيّاً يسود فيه حقّ البشر في تقرير المصير، وتتحقّق فيه جميع الإمكانات البشريّة في آخر المطاف. لكن ارتقاء الاغتراب وتعاليه لن يضع حداً للتشيئ (معاملة الناس كأشياء)؛ سيظل المجتمع (والبيئة الماديّة) خارجيين بالنسبة للفرد. لكنهما لن يمثِّلا، كما في حالة الاغتراب، عوالم ضدّ الممارسة العملية الواعية (التطبيق *Praxis*) أو منقطعة عنها، بل سوف يُعترف بأنها متكاملة معها. في جميع العهود السابقة كان المَثَل الأعلى للإنسان العمومي، في نظر ماركس، إما لا يتحقق إلا على حساب اغتراب الإنسان عن الطبيعة ــ كما في المجتمعات البدائيّة ــ أو يظل محصوراً في طبقات الأقليّة. من خلال إزالة تقسيم العمل مع الإطاحة بالنظام الرأسمالي، سوف يتحرّر كل فرد من الفصائل المهنيّة التي تجعل كل مَهَمّة عمل متخصِّص صفة الفرد الاجتماعيّة الرئيسة (هذا الرجل **معلم**، أو

---

[1] **تقسيم العمل**، ص. ٤١

[2] **النشوء التعليمي**، ص. ٣٧٤ وما بعدها، يقول دركهايم في مكان آخر: "نحو تقوِّم، في تقسيم العمل، المثَل الأعلى القديم للأخلاق ----- الإنسانيّة، المثَل الأعلى الأخلاقي للإنسان المثقف: نبيِّن كيف يمكن اليوم أن نعُدّه في غير مكانه بصورة متزايدة، وكيف يتشكل مثَل أعلى جديد وينمو نتيجة التخصُّص المتزايد في الوظائف الاجتماعيّة؛ **حولية علم الاجتماع**، المجلد ١٠، ١٩٠٧، ص. ٣٥٥.

[3] **الإيديولوجيا الألمانيّة**، ص. ٤٩٥، تأثير هيجل، ومن خلال هيجل تأثير شيللر، واضح هنا. قارن كتاب شيللر، **حول تربيّة الإنسان الجماليّة** (١٧٩٥) (أوكسفورد، ١٩٦٧)، صص. ٣١ ــ ٤٣ (الرسالة السادسة).

عامل **بالأجرة)**، ونظراً لأن كل فرد عندئذ سوف ينطوي في داخله على الصفات العموميّة للإنسانيّة، فسوف يزول اغتراب الإنسان عن "كيانه النوعي".[1]

إنما، في سياق من هذا القبيل، يجب وضع الخلاف الأعم بين وجهتي النظر لكل من ماركس ودركهايم بالتعاقب. في رأي دركهايم تزيد البُنية الاجتماعيّة للمجتمع الحديث من حدّة التعارض بين الأنانيّة والمطالب الأخلاقيّة التي تفرضها على الفرد عضويّته في المجتمع. لا يوجد أي إمكان لحل هذا التناقض، لأن تنظيم المجتمع المعاصر ذاته، الذي يجعل من الممكن نموّ الفرديّة والشعور بالذات، لابد أن يقوي ميول الفرد الأنانيّة. يضاف إلى هذا، نظراً لأن نظريّة دركهايم عن تقسيم العمل تتضمن الاعتقاد بأن التضامن العضوي ــ الاعتماد المتبادل الوظيفي في تقسيم العمل ــ هو النوع الحديث "السوي"، فيلزم وجوب مَنح مشكلة التكامل الأخلاقي (الفوضويّة) منزلة غالبة. إن مشكلة "حصر آفاق المرء"، أو، على العكس، إطلاق الرغبات التي لا سبيل إلى إشباعها، هذه المشكلة حادّة بصورة خاصّة في نظام اجتماعيّ يتطلب تنظيمه الحفاظ على وجود مهمات محدودة ومتخصِّصة في تقسيم العمل، ولا يسيطر عليه نظام أخلاقيّ قويّ يُخضع الفرد للمجموع.

يتنبأ دركهايم بوجود مجتمع متعدد المناصب المهنيّة يعتمد الوصول إلى الطبقة القائدة فيه، لا على الامتياز الموروث، لكن على اختيار الموهوبين عن طريق المسابقة من خلال نظام تربويّ. والمجتمع من هذا القبيل الذي يثمِّن عالياً التحصيل الفردي من خلال إظهار قابليّة بصورة علنيّة، يمارس بصورة واضحة ضغطاً على اتساع الأنانيات غير المتوافقة. في مجتمع من هذا القبيل، "حرب الجميع ضد الجميع" تمثِّل تهديداً جاهزاً، يجب احتواؤه بالتوازن بين الأنانية والغيريّة؛ وقد قدِّر لهاتين أن تكونا في صراع دائم.

مشكلة البورقراطيّة

في تحليل ماركس يحتل أعلى مقام توسُّع تقسيم العمل الذي يُعَدّ أساساً لقيام المشروع الرأسماليّ. هذا، في رأي ماركس، أهم شرط لبروز المجتمع البرجوازيّ، ويعيِّن، ضمن بُعد تاريخي، تشكيل العلاقة الطبقيّة الكامنة في أسلوب الإنتاج الرأسمالي بين رأس المال والعمل. إن الطبيعة الداخليّة للصلة بين تقسيم العمل والبُنية الطبقيّة هي التي تمكِّن ماركس من التقدم إلى استنتاج أن تعالي الاغتراب *transcendence* ممكن من خلال إزالة النظام الرأسماليّ. لا ينكر دركهايم ولا ويبر إمكان قيام مجتمعات اشتراكيّة: لكن يؤكد كلاهما أن الانتقال إلى الاشتراكيّة لن يغير بصورة جذريّة شكل المجتمع القائم. لكن لبّ موقف دركهايم في هذه النقطة ينحرف بصورة حادّة عن موقف ويبر. ويمكن القول إن تصور ويبر نموّ تقسيم العمل في المجتمعات الغربيّة يكوِّن بديلاً ثالثاً لذاك الذي يقدِّمه كلا ماركس ودركهايم. نظريّة ويبر المعرفيّة (الإبستمولوجيا) تفصل منظورَه العام للنموّ الاجتماعيّ عن المنظور الذي يتخذه المؤلفان الآخران اللذان، مهما كانت خلافاتهما، يشاركان في الالتزام بطراز شامل محدَّد في "مراحل" نموّ المجتمع، من المجتمع البدائي، إلى الأزمنة الحديثة. وقد لوحظ في كثير من الأحيان "أن النزعة العامة للعَقلَنة العلمانيّة، في كتابات ويبر[2]، هي نظير

---

[1] قارن: Thilo Ramm: 'Die Künftige Gesellschaft-sordnung nach der Theory von Marx und Engels' *Marxismusstudien*, vol, 2, 1957, pp. 77-179.

[2] Gerth and Mills: "مقدمة: الإنسان وعمله" **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، ص٥١.

لمخطَّطَي النموّ المقدَّمين من قبل الكاتبين الآخرَين. لكن يجب ألا ننسى أن تحليل نموّ العقلانيّة، من وجهة نظر ويبر، لا يساوي فقط التمثيل "الوحيد" أو "الصحيح" للتاريخ، بل مجرد المعرفة من "وجهة نظر" معيّنة ثقافياً. لكن مع هذا القيد المهم في الذهن، يمكن محاولة مقارنة تحليل ويبر لعمليّة النموّ الرأسمالي النموّنجيّة بالتحليل الذي يقدّمه ماركس.

يتكون جانب مهم من كتابات ويبر من فرز العوامل التي تشجّع عمليّة العَقلَنَة (الترشيد *rationalisation*)، "على مستوى المعنى"، في حقل المعتقد الديني. لكن ويبر يلح دائماً على رسم صلات العلاقات الاجتماعيّة التي تؤثر وتتأثر معاً بنموّ عمليّة التبرير. تعنى أهم المسائل، بهذا المعنى، ، لا "بدرجة" التبرير، بل بالأسلوب الذي تشجّع به تأثيراته التلاقي الخاصّ بين العلاقات الاجتماعيّة والمؤسّسات. وبهذه الصورة، ليست درجة التبرير بل "الاتجاه" الذي يتخذه التبرير في الغرب، وبشكل أخصّ، في الرأسماليّة، هو الذي يختلف عن ذاك الذي اتخذته الحضارات الكبرى الأخرى. في الرأسماليّة الغربيّة الحديثة حقول مختلفة سارت فيها عمليّة التبرير في اتجاه وإلى درجة معاً غير معروفين في أمكنة أخرى. الأول حقل انتشار العلم، وهو ظاهرة ذات أهميّة أساسيّة: فهي لا تكمّل فقط عمليّة "إزالة السحر"، بل تجعل من الممكن تنفيذاً تدريجياً لتقانة عقلانيّة في الإنتاج. أضف إلى هذا أن 'العمل العلميّ مقيَّد بمجرى التقدُّم... كل "إنجاز" علميّ يثير "أسئلة" جديدة؛ **يطالب** بأن "يُسبَق" وأن يتجاوزه الزمن'.[1] وبهذه الصورة يقرن تأسيس العلم الحياةَ الحديثة بديناميّة ضمنيّة تحديثيّة وتغييريّة لا تستطيع في ذاتها أن تمنح "معنى" (إلا للممارسين المهنيين في العلم، الذين يقوم البحث العلميّ مقام معيار تنظيمي لنشاطهم). يترافق تطبيق التحديث العلميّ على التقانة في الاقتصاد الحديث مع إدخال طرائق حسابيّة عقلانيّة تتمثل في مسك الدفاتر، الذي يشجع السلوك المنهجي لنشاط الأعمال الذي تتميز به كثيراً الرأسماليّة المعاصرة. ويتمخض سلوك الرأسماليّة العقلانيّة بدوره عن نتائج لا مفرّ منها في حقل التنظيم الاجتماعيّ، ويغذي انتشارَ البورقراطيّة بصورة لا يمكن تجنُّبها.

لا ينكر ويبر طبعاً أن الرأسماليّة الحديثة تقتضي إقامة نظام طبقيّ مؤسَّس على رأس المال والعمل المأجور. وهو يعترف بأهميّة حرمان الفلاحين التاريخي من أملاكهم، الأمر الذي يؤكده ماركس كثيراً. لكن هذا ليس في ذاته، بحسب وجهة نظر ويبر، المحورَ البُنيَوي الأساسيّ في تقسيم العمل المنوَّع الذي تختص به الرأسماليّة. وإذ يؤكد ويبر أهميّة عَقلَنَة النشاط أو ترشيده كإحدى خصائص الإنتاج الرأسمالي الحديث، ويصرّ على استقلالها الجزئيّ عن العلاقات الطبقيّة، يفصل (لكن بطريقة مختلفة عن دركهايم) نظام الرأسماليّة الطبقي عن التنويع في تقسيم العمل في حدّ ذاته. وبعبارة أخرى، يعامل ويبر التخصُّص البورقراطيّ في المهَمّات كأهم جانب من الرأسماليّة. ويتعزز هذا على مستوى تجريبي أكثر بتحليل ويبر لعمليتي إدخال البورقراطيّة القابلتين للانفصال جزئياً في الاقتصاد وفي المجتمع الدولة. ونموّ الدولة العقلانيّة، التي تملك مجموعتَها من الموظفين البورقراطيين، ليس ناجماً كله من العَقلَنَة (الترشيد) الاقتصاديّة، بل سبق إلى حدٍّ ما نموّ الرأسماليّة ــ وخلق في الحقيقة الظروف التي شجعت ظهورها.

ينكر ويبر إذن بصورة قاطعة أن يكون حرمان العامل من وسيلة إنتاجه قد انحصر في حقل الصناعة المباشر، ويطبق هذه الفكرة، بدلاً من ذلك، على سياقات أخرى تأسيسيّة. وفي أطروحة ويبر، يمكن لأي

[1] **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، ص. ١٣٨.

شكل من التنظيم ذي تراتبيّة في السلطة أن يصبح عرضة لعمليّة "حرمان من الوسيلة": يستخدم ويبر "وسيلة الإدارة" بدلاً من فكرة "وسيلة الإنتاج" الماركسيّة. يمكن القول ، إذا توخّينا الزيادة في التبسيط، إن ويبر يمنح تنظيم علاقَتي السيطرة والخضوع الأولويّةَ التي يعزوها ماركس للعلاقات الإنتاجيّة. يمكن، في رأي ويبر، تنظيم أيّة جمعيّة سياسيّة في شكل "مُلكيّة عقاريّة"، يملك فيها الموظفون أنفسُهم وسائلَ الإدارة. وهكذا، كان المزارعون المَوالي للإقطاعي في القرون الوسطى يسيطرون مباشرة على تمويل مناطقهم الإداريّة، وكانوا مسؤولين عن تقديم العسكر وعتاد العسكر الخاصّ بهم. وقد شجع تشكيل الدولة الحديثة أفعالَ الملك، عندما كان يحصر وسائل الإدارة في يديه:

لا يملك أي موظف بصورة شخصيّة المال الذي ينفقه، أو العمارات والمخازن والأدوات وآلات الحرب التي يشرف عليها. في "الدولة" المعاصرة ــ وهذا أساسي لمفهوم الدولة ــ اكتمل فصل الهيئة الإداريّة، الموظفين الإداريين والعمال، عن وسائل التنظيم الإداري الماديّة.[1]

كانت هذه التطورات أهم العوامل المشجِّعة بروزَ الدولة الحديثة التي تنفصل فيها بصورة كليّة "الوظيفة الخبيرة، القائمة على تقسيم العمل"،[2] عن مُلكيّة وسائلها الإداريّة. على العموم، يتقدم تقسيم العمل بصورة تواكب تمركز وسائل الإدارة، وما يصحبها من مصادرة أملاك الموظفين. يمكن توثيق هذا في التنظيمات العسكريّة. في الجيوش الإقطاعيّة، يقدم كل جندي أسلحته: وهذه هي الحالة مع الميليشيا من جميع الأنواع. لكن في الدول التي تحتاج فيها الدولة إلى جيش دائم تحت تصرف الملك، كما في مصر القديمة، تنمو بنية تتصف بالبورقراطيّة، ويقدم الملك فيها الأسلحة والمعَدّات العسكريّة. في النظام الرأسمالي الغربي، في ظل التأثيرين التوأمين لمركزيّة الإدارة والحسابات العقلانيّة للمَهَمّات، تتغلغل عمليّة مصادرة الوسائل الإداريّة في حقول كثيرة، من ضمنها ليس فقط الحقل العسكري، لكن أيضاً منظمات تحوي تقسيماً للعمل ــ الجامعات، والمشافي، وإلخ... ويشجع انتشارَ التخصُّص البورقراطي بالدرجة الأولى تفوقُه التقني على أنواع أخرى من التنظيم في تنسيق المَهَمّات الإداريّة. وهذا يتوقف بدوره على شَغل المناصب البورقراطيّة وفق حيازة المؤهلات التربويّة المتخصِّصة. "التطور الحديث وحده الذي يطبق البورقراطيّة التامّة هو الذي يجلب إلى الواجهة أو المقدمة نظام الامتحانات المتخصِّصة العقلانيّة بصورة لا تقاوَم".[3] إن توسع انتشار البورقراطيّة، إذن، لابد أن يؤدّي إلى الطلب على التربيّة المتخصصة، ويفتت بصورة متزايدة الثقافة الإنسانيّة التي جعلت، في الأزمنة السابقة، من الممكن وجود "الإنسان العموميّ" (الإنسان الموسوعيّ)، "الكائن البشري التام والكامل" الذي يتحدث عنه دركهايم. يعبر ويبر عن رأي مماثل في الأساس حين يعتقد أن المتخصص المتدرب الآن يحل محل "الإنسان المثقَّف" في العصور القديمة. لما كانت النزعة إلى سيادة البورقراطيّة لا تقاوَم في الرأسماليّة فيلزم من هذا أن نموّ التخصص الوظيفي لا بد أن يصحب النظام الاجتماعيّ الحديث.

وبحسب ويبر "لا مفر" من "المزيد من تقدم المكننة الإدارية" في العالَم الحديث.[4] لكن كما ورد في فصل سابق، تبدي مسيرة انتشار البورقراطيّة بصورة متزايدة توتراً بين الطلب على نجاعة الإدارة التقنيّة من

---

[1] **من ماكس ويبر: مقالات في علم الاجتماع**، ص. ٨٢.

[2] **المصدر ذاته**: ص٨٨.

[3] **الاقتصاد وعلم الاجتماع**، المجلد ٣، ص. ٩٩٩.

[4] *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, p. 413.

جهة وقيمَتَي العفويّة والاستقلال الذاتي الإنسانيّتَين من جهة أخرى. يؤلف تقسيم العمل البورقراطيّ "القفص" الذي يُضطر المهنيون المهرة الحديثون *Berufsmenschen* إلى العيش فيه: "أراد البوريتانيون (أعضاء الفرقة الصفويّة البروتستانتيّة) أن يعملوا في مهنة؛ نحن مضطرون إلى فعل كهذا.[1] ولا بد من رفض "إنسان فاوست العموميّ" في مصلحة التخصُّص في العمل الذي هو شرط لنجاعة الإنتاج الحديث ــ "متخصصون من دون روح، حسّاسون من دون قلب". وقضيّة المعايير الرئيسة هي، في رأي ويبر، كيف يمكن قلب عمليّة انتشار البورقراطيّة، لأن هذا مستحيل في مجتمع يتطلب حسابات محكَمَة في إدارة مؤسساته المختلفة: السؤال الكبير إذن هو... ماذا يمكننا إقامته ضدّ هذه المكننة للحفاظ على شطر معين من الإنسانيّة من هذا التفكيك للروح، هذا التعالي التام أو الصعود الكامل للمَثَل الأعلى البورقراطي في الحياة".[2]

يجب أن يكون واضحاً، بعبارات ويبر، عدم وجود أي إمكان لتغيير عمليّة انتشار البورقراطيّة في الحياة الاجتماعيّة من خلال ثورة اشتراكيّة. العكس هو الصحيح على وجه الدقة. في الاقتصاد الرأسمالي يُترك عدد كبير من العمليات لحركة قوى السوق؛ لكن في الاقتصاد الذي صار اشتراكيّاً، سوف تؤخذ هذه العمليات لتتولاها الدولة، وسوف تخضع عندئذ للإدارة البورقراطيّة. وسوف يصبح المجتمع الاشتراكي بصورة لا مفرّ منها، لهذا السبب، سجيناً ضمن سيطرة البورقراطيّة الشاقة أكثر مما كانت عليه في حالته في الرأسماليّة: إن إزالة مُلكيّة وسائل الإنتاج الخاصّة لن تمكِّن من قلب هذه العمليّة، بل سوف تعجِّل أكثر في تقدُّمها. يختلف رأي ماركس تماماً في البورقراطيّة. ويكمن الفرق مرّة ثانية، بالدرجة الأولى، في الصلة التي يقيمها ماركس بين اغتراب السوق والاغتراب التقاني ــ أي بين البُنية الطبقيّة والتخصُّص البورقراطيّ. وجوهر تفكير ماركس في مسألة البورقراطيّة معروض في نقده المبكِّر كتابات هيجل حول المسألة ذاتها.

في معالجة هيجل الموضوع، ترمز الدولة إلى "طبقة عموميّة" مسؤولة عن تنفيذ ما هو في مصلحة المجتمع العامة، ولهذا السبب تتعارض مع الشعار الأنانيّ *bellum omnia contra omnes* الموجود في الحياة المدنيّة. في رأي هيجل يشكل "تقسيم العمل في الشؤون الحكوميّة"، بورقراطيّة الخدمة المدنيّة، الوسيطَ التنظيمي بين المصالح الفرديّة الخصوصيّة للناس في المجتمع المدني والصفات العموميّة للدولة. ويفسَّر الطابَع التراتبي للبورقراطيّة على أساس الحاجة الماسة إلى إقامة مستويات من التنسيق بين مصالح الأفراد "الملموسة" في المجتمع المدني وطابَع سياسة الدولة "المجرّد". يضمن تعيين الموظفين على أساس الامتحانات، والفصل بين الوظائف ذات المرتَّبات، مع فكرة "الواجب" الأخلاقي النزيه (اللا شخصي) أن يأبى عضو "الطبقة العموميّة" إرضاء الأهداف الذاتيّة عن هوىً... "كلما تعلَّق الأمر بالشؤون العامّة فهاهنا توجد الصلة بين المصالح العامة والخاصّة، وتؤلِّف مفهومَ الدولة واستقرارَها الداخلي".[3] لكن على أساس ماركس، تقدِّم مناقشة البورقراطيّة من قبل هيجل مجرّد مثال بصورة خاصّة مباشرة على الأخطاء العامّة الواردة في مفهوم الدولة عند هيجل. البورقراطيّة لا تمثِّل المصلحة العامّة، لكنْ مصلحةً خاصّة؛ تقوم سلطة البورقراطيّة على

---

[1] **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**، ص. ١٨١، العامل الفرد اليوم "عجلة صغيرة" في الماكينة البورقراطيّة، و"يسأل نفسه فقط أيستطيع أم لا يستطيع التقدم من هذه العجلة الصغيرة ليصبح عجلة كبيرة"،**مجموعة الكتابات السياسية** *Gesammelte politische Schriften*، ص. ٤١٣.

[2] *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* ، ص. ٤١٤.

[3] هيجل، اقتبسه ماركس، **كتابات ماركس الشاب في السياسة والمجتمع**، ص. ١٨١.

عموميّة وهميّة تغطي في الحقيقة مصلحة طبقيّة مخصوصة. وبورقراطيّة الدولة هي إذن الجهاز الإداري الذي من خلاله تصبح القوة الفئويّة للطبقة المسيطرة شيئاً مقبولاً وسوياً. وتراتبيّة السلطة الرسميّة التي تتجسد في التنظيم البورقراطي لا تخلق لهذا السبب الصلة التي يحددها هيجل بين المجتمع المدني والدولة ، بل تعمل، بدلاً من ذلك، على تركيز القوة السياسيّة وعلى **فصلها** عن سيطرة أولئك الموجودين في المجتمع المدني: الدولة البورقراطيّة "هيئة موضوعة فوق المجتمع".[1] أضف إلى هذا أن البورقراطيّة، بسبب طابَعها المتكامل بإحكام، شكل من الإدارة السياسيّة غير مسؤول بصورة خاصّة: "البورقراطيّة حلقة لا يستطيع أحد مغادرتها... البورقراطيّة تملك جوهر الدولة، جوهر المجتمع الروحي **كمُلكيّة خاصّة** بها. الروح العموميّة للبورقراطيّة هي **السر**، هي اللغز الباقي ضمن البورقراطيّة ذاتها بوساطة التراتبيّة وبالمحافظة على البقاء في الخارج كشركة مغلقة.[2]

بورقراطيّة الدولة هي، بالنسبة لماركس إذن، النموذج الأكمل للتنظيم البورقراطيّ، ويرد إمكان القضاء عليها كإحدى نتائج الانتقال الثوريّ إلى الاشتراكيّة. والبلدان، في رأي ماركس، التي اشتهرت بوجود دولة بورقراطيّة متقدّمة جدّاً فيها ــ تدخل كل من فرنسا وألمانيا في هذه الفصيلة ــ هي تلك التي كانت فيها معركة البرجوازيّة ضدّ أرستقراطيّة مُلاك الأرض من أجل السلطة السياسيّة قاسية قسوة خاصّة. وبهذه الصورة نشأت ماكينة البورقراطيّة الفرنسيّة في أيام المَلَكيّة المطلقة، وحظيت بدفعة شجاعة إلى أمام من قبل الثورة الفرنسيّة في ١٧٨٩. أما ما يتعلق بمحتوى البورقراطيّة التاريخيّ فإن تحليل ماركس، لهذا السبب، يشترك في بعض النقاط المركزيّة مع تحليل ويبر. يوافق ماركس على أن الدولة البورقراطيّة في أوربا ظهرت كأداة لخدمة الملَكيّة في محاولاتها الانتقاص من انتشار السلطة الإقطاعيّة: كان تمركز الدولة في أيدي الملك شرطاً أساسيّاً أتاح انبثاق المصالح البرجوازيّة التي استولت عندئذ على السلطة لأنفسها.[3] لكن في رأي ماركس ليس هذا جزءاً، كما يرى ويبر، من نزعة لا تقاوَم نحو التخصّص البورقراطي في تقسيم العمل في جميع حقول الحياة الاجتماعيّة. تركيز البورقراطيّة هو بالحَريّ ، في رأي ماركس، مظهر خاصّ للدولة البرجوازيّة، وينجم عن هذا أنه شكل اجتماعي انتقالي مثل الرأسماليّة ذاتها.

وردت بعض الدلالة على كيفيّة رؤية ماركس إزالة البورقراطيّة في المجتمع الاشتراكي في ملاحظاته عن إدخال البورقراطيّة إلى الدولة الفرنسيّة. في فرنسا، اكتسب هذا "الجسم الطفَيليّ انتشاراً كبيراً، وعِلماً بكل شيء" يتجاوز حتى ذلك الذي في ألمانيا. ويعلِّق ماركس بصورة مخصوصة على النموّ المستديم الذي اختصَّت به البورقراطيّة الفرنسيّة منذ أواخر القرن الثامن عشر: "جميع الثورات زادت هذه الآلةَ كمالاً بدلاً من أن تسحقها".[4] لكن وجود نظام بورقراطيّ مستقل على هذا النحو ليس ضرورة داخليّة للحفاظ على اقتصاد مركزي؛ سوف تجعل الاشتراكيّة بالإمكان "تبسيط إدارة الدولة"، وتُتيح "للمجتمع المدني والرأي العام إبداعَ هيئات خاصّة بهما، مستقلة عن سلطة الدولة".[5] البرنامج، من هذا القبيل، للتغيير يساوي إزالةَ الدولة

---

[1] **أعمال مختارة**، المجلد ٢، ص. ٣٢.

[2] **كتابات ماركس الشاب في الفلسفة والمجتمع**، ص. ١٨٥ ــ ١٨٦.

[3] **أعمال مختارة**، المجلد ١، ص. ٥١٦.

[4] **أعمال مختارة**، المجلد ١، ص٣٣٣.

[5] **المصدر ذاته**، المجلد ١، ص٢٨٤.

البرجوازيّة برمّتها، كما يوضح ماركس لدى مناقشة (الكومونة ــ الحكومة المحليّة) في الحرب الأهليّة في فرنسا.

كان من المقرر أن تتكون الكومونة (الحكومة المحليّة في باريس) من "موظفين يُنتخَبون باستفتاء عام... ويمكن تبديلهم بعد فترات قصيرة من الخدمة". وكان المطلوب أيضاً أن يتحول أفراد الشرطة والقضاة إلى "وكلاء مسؤولين في الكومونة وأن يكونوا دائماً عرضة للتبديل". في ظروف من هذا القبيل، لا يبقى وجود للدولة البورقراطيّة كوكالة للقوة السياسيّة مستقلة عن المجتمع المدني: "لا تبقى الوظائف العامّة مُلكيّة خاصّة لأداة الحكومة المركزيّة".[1]

الفروق بين وجهة النظر هذه وتلك التي تبناها ويبر واضحة. يعمِّم ويبر تأثير انتشار البورقراطيّة على أساس ربط تقدُّم البورقراطيّة بالمتطلبات الإداريّة للسلطة العقلانيّة. وينجم عن هذا، بالنسبة لويبر، تقديم تحليل نموّ الدولة البورقراطيّة مثالاً نمونجيّاً لشرح مسيرة انتشار البورقراطيّة في جميع الحقول. بالنسبة لماركس، من جهة أخرى، يمثّل "تقسيم العمل المنتظِم والتراتبي"[2] في إدارة الدولة تركيزاً للقوة السياسيّة التي سوف تزول *aufgehoben* حين تتعالى الدولة البرجوازيّة ذاتها. لا يناقش ماركس مشكلة تطبيق البورقراطيّة في حقل الصناعة بخصوص مسألة الدولة البورقراطيّة، لكنها مع ذلك تُعالَج على أسس مماثلة. نظام السلطة في المصنع الحديث، في رأي ماركس، متصل داخليّاً بالحاجات الضروريّة التي تولِّدها الصناعة الرأسماليّة. لكن تبيِّن أشكال المصنع التعاوني المختلفة التي أُقيمت إمكان خلق نوع مختلف تماماً من بُنية السلطة، من شأنه أن يحطِّم تراتبيّة البورقراطيّة. لا يبقى وجودٌ في المصانع التعاونيّة لتوزيع وحيد الطرف للسلطة.[3]

الخاتَمــة

كان هدف هذا الفصل الختامي تأكيد أن المنظورات السوسيولوجيّة لماركس ودركهايم وويبر راسخة الجذور في أفكار متشعبة عن البُنية الأساسيّة ونزعة النموّ في شكل المجتمع الحديث. يقوم تحليل ماركس اللرأسماليّةَ برمّته على الصلة المفترضة بين توسع تقسيم العمل (وإذن النتائج الغامضة المعقّدة لأشكال الاغتراب) من جهة، وبروز البُنية الطبقيّة المستقطبة من جهة أخرى. بالنسبة لماركس، العامل الأول الكامن وراء الأصول الأولى للرأسماليّة في أوربا الغربيّة هو العمليّة التاريخيّة التي حرمت المنتجين من السيطرة على وسائل إنتاجهم. الرأسماليّة إذن مجتمع طبقي في جوهرها الحقيقي؛ **ويَفترض** وجود الطبقة البرجوازيّة طبقة خاضعة

---

[1] **الأعمال المختارة**، المجلد ١، ص. ٥١٩، قارن، تعليقات ماركس في المسوّدَة الأولى **للحرب الأهليّة في فرنسا**، *We*، المجلد ١٧، صص. ٥٣٨ - ٤٩. يقول ماركس، "كانت الكومونة الشكل السياسي للتحرّر الاجتماعيّ". (**المصدر السابق**، ص. ٥٤٥).

[2] **الأعمال المختارة**، المجلد ١، ص. ٥١٦، إن عرض ماركس النظامَ السياسيّ للمجتمع البرجوازيّ، بالنسبة لتطبيق البورقراطيّة في الماكينة الحكومة، يوازي كثيراً رأي ويبر. لهذا يقول مراكس، لدى مناقشة فرنسا القرن التاسع عشر، "فئات الطبقة الحاكمة وأحزابها، التي تناضل بالتناوب من أجل السلطة، كانت ترى في امتلاك هذه الماكينة الحكوميّة الضخمة وفي زعامتها أثمنَ ثمرة للانتصار"، **العمل** *Werke*، المجلد ١٧، ص،٥٣٩.

[3] **رأس المال**، المجلد ٣، ص. ٤٣١.

مؤلفة من العمال المحرومين من المُلكيّة؛ والعكس صحيح. لكن نظام الرأسماليّة الطبقي يختلف بصورة قاطعة عن نظام شكل المجتمع الذي سبقه في أوربا. تقوم السيطرة حتمًا في النظام الإقطاعي على الاختلاف في الوصول إلى السيطرة على وسائل الإنتاج، أي على ملكيّة الأراضي. لكن بُنية الطبقة الإقطاعيّة، التي يجري التعبير عنها في التمييز بين الأوضاع الاجتماعية *Stände*، لا تفصل تماماً الفرد عن المشاركة في علاقات المجتمع؛ ليس "الاجتماعيّ" و"الاقتصاديّ" منفصلين بصورة واضحة. ويؤدي بروز الرأسماليّة إلى تحويل روابط المجتمع المدني إلى روابط السوق الخالصة: يعمل الفرد كعضو في "مجتمع" بالمعنى المجرّد فقط الذي يملك فيه حقوقاً كمواطن في حقل "سياسيّ" منفصل. النظام الاجتماعيّ الحديث، إذن، "يفصل الجوهر **الذاتي** للإنسان" عن السيطرة البشريّة، ويحوِّل قُدرات الإنسان الخاصّة إلى أشكال تصبح فيها "خارجيّة *externalized*".[١]

وحرمان العامل المادي من وسائله الإنتاجيّة الذي هو، إذا تحدثنا تاريخيّاً، مثل تشكيل نظام المجتمع البرجوازيّ الطبقي ـــ يسير إذن جنباً إلى جنب مع اغترابه عن "كيان نوعه"، عن ممارسة قدراته ومواهبه التي كان بإمكان مشاركته في المجتمع أن تَهَبَه إياها. تزيد الرأسماليّة كثيراً ، بعبارة أخرى، قوة المجتمع الإنتاجيّة، لكن على حساب زيادة حجم الاغتراب فقط. وفي المجتمع البرجوازيّ، بدَّد التفسير العقلاني للعالم من خلال العلم إلى حدٍّ كبير الرأيَ العالمي الديني الذي ينطوي على أن الواقع في آخر المطاف تحكمه الآلهة أو الأرواح وتضبطه أو تسيطر عليه. لكنه استبدل بهذا الشكل من الاغتراب البشري شكلاً تسيطر على الناس فيه قوى السوق الاقتصاديّة. حلَّ محل "حكم الآلهة" "حكم السوق": وبهذه الصورة تبدو أغراض البشر وأهدافهم متوقفة على عَبَث القوى الاقتصاديّة على المستوى الملموس. هذا ظاهر في عجز الـــ *Fachmensch*، الذي يخضع لتقسيم العمل.

إذا عبرنا عن هذا بلغة **رأس المال** الاقتصاديّة تكون الرأسماليّة نظاماً لإنتاج السلعة، الحافز الدافع فيه هو السعي إلى زيادة القيمة التبادلية. القيمة التبادلية لا القيمة الاستعماليّة جزء لا يتجزأ من الإنتاج الرأسمالي. وينطبق هذا حتى على عمل البشر ذاته: ليس للعمل قيمة إلا بوصفه قوة عمل، بوصفه صَرفاً مجرّداً للطاقة أو إنفاقاً للطاقة. وتنجم "التناقضات" الأساسيّة الكامنة في الاقتصاد الرأسمالي مباشرة من طابَعه كنظام قائم على الإنتاج من أجل القيمة التبادليّة. الحاجة إلى الحفاظ على نسبة الربح أو زيادتها تناقض قانون تخفيض الأرباح المنحرف؛ والفصل بين المنتج والمستهلك (أي ضرورة أن تزيد الرأسماليّة القيمة التبادليّة بدلاً من الإنتاج لسد الحاجات المعروفة) هو العامل الرئيس الذي يكمن وراء الأزمات التي تتعرض لها الرأسماليّة بصورة متكرّرة؛ ويقتضي تشغيل السوق الرأسمالي عدم إمكان بيع قوة العمل بسعر يفوق قيمتها التبادليّة (وبهذه الصورة يُحكَم على أكثريّة الطبقة العاملة بأن تعاني من حرمان اقتصادي مستمر)، وبأن يظهر إلى الوجود "جيش احتياط" ضخم بقدَّر له العيش في فقر مدقع. وتحوّل التحولات الاقتصاديّة، التي تتولد من "قوانين حركة" الإنتاج الرأسمال،ي النظامَ من الداخل وتهيِّئه في الوقت ذاته لقمعه الجدلي (الديالكتيكي) من قبل نظام اجتماعي جديد. ويتيح ارتقاء نظام المجتمع الطبقي البرجوازيّ، في رأي ماركس، تنمية المجتمع الذي يتحول فيه نظام تقسيم العمل الحالي بصورة جذريّة.

[1] *Werke*، المجلد١، ص. ٢٨٥.

وبحسب دركهايم وويبر، من جهة أخرى، ليست البُنية الطبقيّة جزءاً ضرورياً للتمييز التدريجي في تقسيم العمل. ويقبل كلا المؤلفَين بأن شكل المجتمع الحديث هو مجتمع طبقيّ: لكنْ يرفض كلٌّ منهما الرأي بأن هذه التقسيمات الطبقيّة تعبر عن طبيعته الأصليّة. يتصور دركهايم أن تقسيم العمل "الإجباري" "شكل شاذ"، لكنه ليس نتيجة ضروريّة للتوسُّع في التمييز الاجتماعيّ في ذاته. والمعارك الطبقيّة في المجتمع المعاصر نتيجة لكون "تأسيس الطبقات لا يطابق، أو لم يعد يطابق توزيع المواهب الطبيعيّة".[1] وبكلمة أخرى، إن استخدام القوة الاقتصاديّة بالدرجة الأولى لفرض عقود ظالمة هو الذي يفسر حدوث الصراع الطبقي. والذي يميز الشكل الحديث من المجتمع عن أنواعه التقليديّة ليس طبيعته الطبقيّة النوعيّة، لكن سيادة التضامن العضوي. ويجب العثور على المبدأ المنظم الأساسي في المجتمع الحديث، لا في طابَعه "الرأسمالي"، كنظام طبقي لمن يملك ومن لا يملك، لكن في تخصُّص الأقسام المهنيّة التعاونيّة "العضوي".

ويرى دركهايم أن ربط ماركس البُنية الطبقيّة واغتراب الفرد بتقسيم العمل يقوم على خلط بين "الأنانية" و"الفرديّة". يجب ألا تختلط الفرديّة في النظام الاجتماعيّ الحديث "بأنانية" علماء الاقتصاد السياسي وفلاسفة مذهب المنفعة: الفرديّة ــ التسويغ الأخلاقي للتخصُّص في تقسيم العمل ــ مرافق لتنمية المجتمع الحديث لا مفر منه. والعامل النوعي جدّاً وراء "مرض" النظام الحديث هو على وجه الدقة غياب المسوِّغ الأخلاقي لتقسيم العمل. ولا يمكن تأمين تسويغ أخلاقي من هذا القبيل من مصدر تقليدي ــ الديانة؛ أصبحت الرموز القديمة وأشكال السيطرة الأخلاقيّة القديمة عتيقة ومهجورة في العالم المعَقلَن أو العقلاني. لهذا السبب يجب أن تصبح الدولة والمنظمات المهنيّة المصادرَ الرئيسة للدعم الأخلاقي "لعبادة الفرد". ليس بالوسع القيام بأيّة حركة إلى أمام في المجتمع الذي تبدّل فيه بصورة جذريّة تقسيم العمل الحالي، واختفت الدولة فيه بالمقابل بوصفها حقلاً سياسيّاً مستقلاً. على النقيض، فصل الدولة عن المجتمع شرط ضروري لتقليص الفوضى. بالنسبة لدركهايم، لا يمكن حتماً أن تكون الدولة مجرّد وكالة "سياسيّة"؛ لكنها تنجز دورها الأخلاقي ما بقيت وحدةً مرتبطة بالمجتمع المدنيّ لكن متميزةُ عنه.[2]

يستخدم ويبر، خلافاً لدركهايم، مصطلح "الرأسماليّة"،[3] لكن تمييزه الطابَع الأساسي لشكل المجتمع الحديث يختلف هو كذلك عنه لدى ماركس. الحساب العقلاني، في تصوُّر ويبر، هو العنصر الأساسي في المشروع الرأسمالي الحديث، وعَقلَنَة الحياة الاجتماعيّة بصورة عامّة هي أهم صفة مميِّزة للثقافة الغربيّة الحديثة. والعلاقة الطبقيّة التي يعُدّها ماركس عماد الرأسماليّة ليست في الحقيقة سوى عنصر واحد في عَقلَنَة (أو ترشيد) أكثر انتشاراً، تمدِّدُ عمليّةَ مصادرة وسائل الإنتاج من العامل إلى معظم المؤسسات في المجتمع المعاصر. ولا يمكن تحصيل المكاسب الاقتصاديّة التي يمكن تحقيقها للطبقة العاملة بالانتقال من "الرأسماليّة" إلى "الاشتراكيّة" إلا في حالة المزيد من نموّ البورقراطيّة. إن "تفتيت" البشريّة الذي جلبه تقسيم العمل

---

[1] **تقسيم العمل في المجتمع**، ص. ٣٧٥.

[2] **الأخلاق المهنيّة والأخلاق المدنيّة**، صص. ٥٥ ــ ٦٩.

[3] قارن، Parsons: "الرأسماليّة في الأدب الألماني الحديث".

البورقراطي هو مرافق ضروري لعَقْلَنَة سلوك الإنسان هذه. و"إزالة السحر" عن العالَم التي هي شرط مسبّق لقدوم الرأسماليّة العقلانيّة ويكتمل بها ، تحوّل ما كان سابقاً "وسيلة" فقط لنشاط البشريّة (السعي العقلاني إلى الربح في مهنة متخصِّصة) إلى "غايّة" له.[١]

في عالَم اجتماعي منظم على أساس تقسيم روتيني للعمل، تنحصر سُبُل التعبير عن الاستقلال الفردي والعفويّة الفرديّة في فسحات ضيقة في المؤسسات الاجتماعيّة.[٢] ويُعَدّ كلُّ شيء آخر هروباً من سيطرة العَقْلَنَة اللاعقلانيّة في العالم المعاصر. ويمكن لأي فرد "يعجز عن تحمُّل قدَر الأزمنة" البحثُ عن ملاذ له في الديانة المستقرة، أو في أشكال جديدة من التصوف؛ لكن هذه ليست أكثر من هروب من متطلبات النظام الاجتماعيّ الحديث. تتلاقى مع هذا التحليل عن كَثَب متطلباتُ ويبر المنهجيّة الخاصّة لعلم الاجتماع: الإنسان الذي يواجه "قَدَر الأزمنة" هو الإنسان الذي يملك صبراً مدرَّباً على رؤية حقائق الحياة، ومقدرةً على مواجهة هذه الحقائق، ويرتقي إلى مستواها من صميمه.[٣]

وجود التناقضات، إذن، ضمن الرأسماليّة لا يخلق أيّة ضرورة تاريخيّة لحلّ هذه التناقضات. على النقيض، لا بدّ لتقدُّم العَقْلَنَة، الذي يخلق حتماً وفرة ماديّة غير معروفة من قبل،[٤] أن يحفز على المزيد من الفصل بين القيَم المميِّزة للحضارة الغريبة (الحريّة، الإبداع، العفويّة)، وحقائق "قفص الحديد" الذي ينحبس فيه الإنسان الحديث.

إضافة ملحقة

ماركس وعلم الاجتماع الحديث

هناك نوعان متناقضان من الآراء الشائعة تُقدَّم على أساسهما في العادة العلاقة بين كتابات ماركس وكتابات المؤلفَين الآخَرَين التي عُرضت بالتفصيل في هذا الكتاب. النوع الأول، يتبناه العديد من علماء الاجتماع الغربيين، ويرى أن أعمال ماركس تنتمي إلى الفترة التي سبقت الفكر الاجتماعيّ؛ وأن تاريخ علم الاجتماع الصحيح لا يبدأ إلا مع جيل الكتّاب الذين كان دركهايم وويبر ينتميان إليه.[٥] النوع الثاني، هو الذي

---

[1] انظر Karl Löwith: "ماركس ويبر وكارل ماركس". **أرشيف العلوم الاجتماعية والسياسة الاجتماعية** *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 67, 1932, part 1, p. 85.

[2] لهذا يلاحظ ويبر: "ليس من قبيل الصدفة أن أعظم فنوننا هو حميميّ وليس ضخمًا، وليس بالصدفة في هذه الأيام أن شيئاً ينبُض ضمن أصغر الحلقات وأكثرها حميميّة، في المواقف الإنسانيّة الشخصيّة، في أغاني ومعزوفات البيانو الخافتة، ويقابل **الروحَ** النبوئيّة التي كانت في الأزمنة القديمة تجتاح المجتمعات العظيمة مثل شعلة من نار وتؤلف بينهم جميعاً؛ **من ماكس ويبر**، ص. ١٥٥.

[3] **من ماكس ويبر**، صص. ١٢٦ -٧، قارن Löwith: و"البناء" المثالي النموذجي يقوم على قاعدة إنسانيّة "حرة من الوهم" بشكل خاصّ... Löwith، **الجزء الأول**، ص. ٧٥.

[4] "كان **البيان الشيوعي** مصيباً تماماً عندما أكد الطابَع **الثوري** ــ الاقتصاديّ لا السياسي- لعمل المقاول البرجوازيّ الرأسمالي"، **مجموعة الوثائق السياسية**، *Gesammelte politische Schriften*، ص. ٤٤٨.

[5] أُنظر Talcott Parsons، "بعض التعليقات على علم اجتماع كارل ماركس"، في، *Sociological Theory and Modern Society (*NewYork, 1967), pp. 102-35.

يعبر عنه الماركسيون في العادة، ويرى أن أعمال هذا الجيل اللاحق من المفكرين الاجتماعيّين لا يمثل أكثر من ردّ برجوازي على ماركس ــ وأن معظم ما يُعَدُّ من "علم الاجتماع" يمكن، نتيجة لذلك، أن يُعَدّ تعبيراً متأخراً فقط عن الأيديولوجيّة البرجوازيّة الليبراليّة. يحوي كل من هذين الصنفين الشائعين من الآراء أكثر من بعض الحقيقة؛ وكل منهما مضلِّل بصورة خطرة.

تقوم وجهة النظر الأولى على قبولٍ من دون تعقيد بآراء كتّاب جيل دركهايم وويبر المعلَنة، بأن عملهم كان "علميّاً" في صياغته، وبذلك يختلف كثيراً عن صيغ كتّاب أوائل القرن التاسع عشر "الظنيّة" الفخمة. وأولئك الذين قبلوا بهذا الرأي إلى حدٍّ ما قالوا، إن الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة التي نمَّا فيها دركهايم وويبر ومعاصروهما أفكارهم غير مهمة، ونتيجة لذلك تجاهلوا إلى حد كبير وجهة النظ أو الإيديولوجيا*Weltanschauung* الأوسع التي كانت في كل حالة مرتبطة صميميّاً بكتابات المفكر المعنيّ الأكاديميّة. وبالمقابل، عندما صعَّد الماركسيون في الأيام الأخيرة انتقاداتهم علمَ الاجتماع ركزوا نقدهم في تمييز السياق الاجتماعيّ الذي كتب فيه دركهايم وويبر، وفي المصالح السياسيّة التي يُفترض أن كتاباتهما كانت تخفيها.[1] وبهذه الصورة، عُرِّف محتوى أعمالهما، في أكثر انتقادات من هذا القبيل فجاجة، بأنه "غلط"، لأنها تمثل دفاعاً مباشراً تقريباً ممالئاً للمجتمع البرجوازيّ الليبرالي في وجه التحدي الماركسي.

وهذا الرأي الأخير لا ينسجم حتى مع ابستمولوجيا ماركس الخاصّة التي تتجنب نسبيّة ساذَجة من هذا القبيل. يقبل ماركس، على سبيل المثال، جانباً كبيراً من النظريّة الاقتصاديّة البرجوازيّة ويعُدّه صالحاً لتفسير النموّ الرأسمالي، بينما يعتقد أنه صحيح جزئياً فقط، ومن بعض الوجوه، مشوَّه. وكلا دركهايم وويبر ملتزمان، على أساس ماركس، بموقف سياسي "برجوازي"، لكن هذا ليس أساساً مناسباً تماماً للحكم على محتوى كتاباتهما بأنه خطأ ويجب بهذه الصورة عدم الاعتماد عليه. وحقيقة الأمر أن نقد ويبر الخاصّ للماركسيّة، المنطلق من مقدّمات المثاليّة الكانتيّة الحديثة يصل إلى نتائج هي من بعض الوجوه أقرب إلى الديالكتيك الماركسي الأصلي من مذاهب بعض أتباع ماركس القدريّة. ليس من قبيل الصدفة أن الآراء السياسيّة لكل من دركهايم وويبر يصعب تصنيفها على أساس تقسيم العمل التقليدي بين الليبراليّة والاشتراكيّة. موقف ويبر المنهجي أكثر "فرديّة" من موقف دركهايم، لكنْ كلاهما يرفضان ــ كما فعل ماركس قبلهما ــ مذهب وجود النفس وحدَها النظريّ الذي يتبناه أنصار مذهب المنفعة ويرفضان معه مزاعم الليبراليّة السياسيّة في القرن التاسع عشر. ويمكن، كما حاولتُ تبيانَه في الفصول السابقة، فهمُ الخلفيّة السياسيّة والاجتماعيّة لهذا على أساس نموّ بريطانيا وفرنسا وألمانيا في الشطر الأخير من القرن. يقف هذا خلف كلٍّ من نقد ماركس الوارد في أعمال دركهايم وويبر، وكذلك الفروق الأساسيّة بين الأخير والمؤلفَين الإثنين، التي لم أقم بتحليلها في هذا الكتاب.

ترجع كتابات دركهايم وويبر في الأصل إلى محاولة للدفاع عن مزاعم الليبراليّة السياسيّة ــ وبالحري لإعادة تفسيرها ــ ضمن الضغوط المزدوجة لمذهب القوميّة المحافظ المتعصب الرومانتيكي من جهة، والاشتراكيّة الثوريّة من جهة أخرى. وتمثل كتابات ماركس من ناحية أخرى تحليلاً وانتقاداً للرأسماليّة المبكِّرة. لكن عمل ماركس، بوصفه مصدراً لحركة جماهيريّة سياسيّة، أحرز تفوقاً في أثناء الفترة التي ترسّخت فيها الرأسماليّة في الشطر الأخير من القرن التاسع عشر. وقد حدث هذا ضمن سياق نقل تصوُّر

[1] قارن، Herbert Marcuse: "**التصنيع والرأسماليّة** Industrialisierung und Kapitalismus"، صص ١٦١- ٨٠.

ماركس الأصلي إلى تصوُّر ظهر كتعبير مباشر عن النزعات الفكريّة الرئيسة في القرن التاسع عشر أكثر منه كتحليل انتقادي لها ومحاولة لكي يحلّ محلها. والنتيجة هي أن كتابات ماركس تشارك بقدر لا بأس به في شيء مشترك مع كتابات دركهايم وويبر أكثر مما كان ظاهراً لكلا الكاتبَين الأخيرَين: بالقياس المنظور، كانت نقاط الضعف الجدليّة لدى الكتّاب الثلاثة هي ذاتها، لأن أعمال ماركس تؤلف مثل أعمال الكاتبَين الأخيرَين محاولة لكي يحوِّل كلا المذهب المحافظ الرومانسيّ (في الفلسفة الألمانيّة) ومذهب المنفعة كما يظهر في علم الاقتصاد الكلاسيكي، ويحلّ محلهما.

يجب الاعتراف طبعاً ، بعد الذي قيل، بوجود فروق لا سبيل إلى التوفيق بينها ــ في المنظور النظري والتفسير التجريبي بين ماركس والمؤلفَين الآخرَين. حاولت أن أبيِّن أن بعض أهم الفروق الأساسيّة تدور حول شروح مختلفة لنتائج نموّ تقسيم العمل في المجتمع الحديث ــ كما تُفهم لا على أساس اقتصادي محض، بل كتمييز اجتماعي. لكن، بالنسبة لأولئك الذين يعترفون بأهميّة إسهام ماركس في علم الاجتماع، ويستطيعون معاملة ماركس لا "كقديس مَيْت"، بل بدلاً من ذلك "كمفكر حيّ"،[1] توجد مشكلات مهمة عديدة يمكن طرحها بصورة مناسبة من خلال التحليل المقارن لكتابات ماركس وكتابات المفكرَين الاجتماعيّين الآخَرَين، عند النظر إليها على أساس محتواها الفكري.

لا مبالغة في القول إن عمليّة كبيرة من إعادة التفكير النظريّ تجري اليوم ضمن كلٍّ من الماركسيّة وعلم الاجتماع الأكاديمي.[2] كان الحافزَ إلى هذا الظرفُ ذاته إلى حدٍّ كبير: "التلاقي" الظاهر في بُنية المجتمعات الرأسماليّة والاشتراكيّة الاجتماعيّة. في الزمن الذي كتب فيه دركهايم وويبر الجانب الأعظم من أعمالهما، لم يكن هناك مجتمع يسمي نفسه إما "اشتراكياً"، أو يدّعي أنه يَستمدّ إلهامه الرئيس من ماركس. لكن كانت توجد للطبقة العاملة في كل من فرنسا وألمانيا حركات واسعة النطاق ذات طابَع يصف ذاته بالثوريّ، ولم يكن حدوث ثورة اجتماعيّة بأيّة صورة بعيداً عن حدود الإمكان. لكن ثورة أوكتوبر في روسيا حدثت في بلد كان من أقل البلدان تقدُّماً، على أساس اقتصادي، في أوربا. حين قبل ماركس ، في فترة متأخرة من حياته، بأن تنظيم *mir* المحليّ يمكن أن يسمح لروسيا بالانتقال مباشرة إلى النظام الاشتراكي لم يكن هذا دعوة إلى الإطاحة الثوريّة بالرأسماليّة الأوربيّة الغربيّة التي كان يتوقعها. كان هذا، بدلاً من ذلك، حافزاً إلى التغيير الثوري فقط في البلدان المماثلة أو ذات النموّ الاقتصاديّ الأدنى من نموّ روسيا ذاتها.

ولئن تغيرت البلدان الرأسماليّة المتقدّمة فإن ذلك لم يكن بوساطة الثورة، لكن بالتراكم التدريجي للتغيير من داخلها بذاتها. ولم يعد اليوم ممكناً إنكار الطبيعة العميقة للبعض من هذه التعديلات الداخليّة في أمور مثل ازدياد تدخل الدولة في الاقتصاد، والنموّ في قطاع ذوي الياقة البيضاء (قطاع الموظفين في المكاتب)، وإحلال طبقة من النخبة ذات الأشكال الأكثر عدداً إحلالاً جزئياً محل الطبقة الملاكة العُليا القديمة. لكن كما

---

[1] Erich Fromm ، "*Forward*" "إلى الأمام"، **كتابات مختارة**، ص.*i* . قارن، Iring Fetscher, pp. 9 ff.

[2] قارن نورمان بيرنبوم: "الأزمة في علم الاجتماع الماركسي"، في **علم الاجتماع الحديث** Dreitzel Hans Peter, *Recent Sociology*: No. I (London, 1969), PP. (12- 42).

انظر أيضاً: **النظرية والتطبيق**،

Theorie und Praxis (Neuwied and Berlin, 1967), PP 261-335. Jüurgen Habermass,

تغيّرت تماماً البلدان الرأسماليّة الغربيّة على مدى العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية تغيّرت كذلك روسيا والبلدان الأوربيّة التي كانت تتبعها في ممارسة الثورات الاشتراكيّة. في هذه البلدان، تبدو توقعات ماركس نظاماً عقلانيّاً "يكون فيه النموّ الحرّ لكل فرد شرطاً للنموّ الحرّ للجميع"،[١] بعيدةً عن التحقيق مثل بعدها في الديمقراطيات الليبراليّة الغربيّة. واستُخدم بدلاً من هذا شكلٌ من الماركسيّة مشوَّه من الناحية الابستمولوجيّة (المعاني) لتشريع التزام بالتصنيع أصبح فيه تجاوز المستوى الاقتصاديّ في البلدان الغربيّة هو الهدفَ الأول.

وكنتيجة لذلك، أخفق الفكر الماركسي تماماً، على الأقل حتى عهد قريب، في التصدّي للمشكلات التي أثارتها نزعات النموّ في كل من المجتمعات الاشتراكيّة والرأسماليّة على مدى العقود القليلة الماضية. استُخدمت نظريّة هوبسُن- لينين عن "الإمبرياليّة" لدعم الزعم بأن هذه النزعات لا ينبغي تفسيرها على أساس أيّة تعديلات صميميّة مُهمّة في بُنية هذه المجتمعات، بل تُستمد من العلاقة الاستغلاليّة بينها وبين البلدان "المتخلفة". وحُظر أي تقويم نظريّ جديد للنموّ في المجتمعات الاشتراكيّة ذاتها من جانب العقيدة (الدوغما) الإيديولوجيّة التي آلت إليها الماركسيّة ذاتها في هذه البلدان. ومما يدعو إلى الابتسام أن نتيجة هذا هي أن "علم الاجتماع" في هذه البلدان صار يُفهم كفرع علميّ وصفيّ ضيِّق بشكل غريب. ولكن لم يستطع علماء الاجتماع الغربيون حتى الآن أيضاً التصدي لمعالجة هذه المشكلات. كانت تلك الكتابات، على العموم، التي حاولت فهم التغييرات التي حدثت في المجتمعات الرأسماليّة، مجرّدَ تخمينات مأخوذة من الآراء التي وردت في كتابات جيل المفكرين الاجتماعيّين الذي كان دركهايم وويبر ينتمي إليه. لكن كان التأكيد الأهم موجَّهاً إلى محاولة صياغة هيكل "نظريّة عامّة" لاتاريخيّة. كان اهتماماً يوجِّه الانتباه بصورة مباشرة بعيداً عن مشكلات التغيير الاجتماعيّ أو التنمية.[٢] وحتى عهد قريب، كما في التفكير الاجتماعيّ الماركسيّ، الذي جرت فيه دراسة التنمية، تركز الاهتمام في البلدان غير الصناعيّة.

إن تأثير التقانة والثقافة الغربيتين في البلدان غير الصناعيّة هو بصورة واضحة حقل للنظريّة وللبحث ذو أهميّة كبيرة لعلم الاجتماع. لكن الإطار الذي يجري فيه تناول هذا يفضح في العادة زعماً ضمنيّاً بأن الخصائص الأساسيّة "للمجتمعات المتقدِّمة" أصبحت معروفة، وأن المسألة هي مجرّد مدى مواكبة مجتمعات "العالمَ الثالث" هذا النموذجَ بصورة ناجحة في زمن ما في المستقبل. الصورة التي تسرَّب بها مصطلح "المجتمع الصناعي"، أو منذ عهد أحدث، "المجتمع ما بعد الصناعي" إلى الاستخدام العمومي تقريباً في علم الاجتماع لكي يشير في العادة إلى كلتا المجتمعات "الرأسماليّة" وتلك "الاشتراكيّة"، يَعني المزاعم التي تنطوي عليها وجهة النظر هذه. لكن المناظرات المختلفة التي نشأت حديثاً والمتعلقة بمسألة "التقاء" المجتمعات الرأسماليّة والمجتمعات الاشتراكيّة[٣]، وبالانحلال المفترَض للعلاقات الطبقيّة بشكلها المتصوَّر تقليدياً،[١] هي عَرض لانبثاق الاهتمام من جديد بتحليل اتجاهات النموّ ضمن المجتمعات "المتقدمة".

---

[1] **البيان الشيوعي**، ص. ١٦٢.

[2] انظر أكثر من كل شيء، Talcott Parsons: **النظام الاجتماعيّ** (لندن، ١٩٥١).

[3] انظر، John H. Goldthorpe: **الطبقات الاجتماعيّة في المجتمع الصناعي**، في: **نمو المجتمع الصناعي، مجلة المراجعات الاجتماعية** Paul Halmos: *The Development of Industrial Society*, Sociological Review Monograph, no. 8. 1964. pp 97-122.

يمثّل هذا، من نواحي مُهمة، عودةً إلى القضايا التي كانت ذات أهميّة قصوى في كتابات المؤلفين الثلاثة الذين يتناولهم هذا الكتاب. لا بد أن تظلّ مؤلفاتهم تشكل نقطة الانطلاق الرئيسة إذا كان هذا سيؤدي إلى إعادة توجيه النظريّة الاجتماعيّة. قد يكون من المفروغ منه أن نموذج الرأسماليّة الماركسيّ، بمجمله، غير ملائم للمجتمع ما بعد الصناعي البرجوازيّ الذي نحيا فيه... [٢] ولا يلزم من هذا أن البعض من العناصر المهمة في تحليل ماركس المجتمع البورجوازي ليست ذات أهمية كبيرة في أيامنا

وهذا لا ينطوي على تكرار الموضوع المألوف بأن ماركس تنبأ بصورة دقيقة ببعض خصائص المجتمعات المعاصرة المُهمة، أو بأن البعض الآخر من "تنبؤاته" المزعومة تمّت تخطئتها لاحقاً. القصد أن يُعتقد أن تحليل ماركس يطرح قضايا يجب أن يستمر التفكير بأنها **إشكاليّة** بالنسبة لعلم الاجتماع الحديث: والشيء ذاته يصدق تماماً على كتابات دركهايم وويبر. الاحتجاج بأن إحدى مَهمات علم الاجتماع الحديث الرئيسة يجب أن تكون العودة إلى بعض الاهتمامات التي كانت تشغَل مؤسسيه ليس معناه اقتراح خطوة رجعيّة برمّتها: يمكن، بصورة متناقضة، حين نستأنف النظر في المشكلات التي كانوا يُعنَون بها بالدرجة الأولى، أن نأمُل، في التحرُّر في نهاية المطاف، من اعتمادنا الشديد حالياً على الأفكار التي صاغوها.

---

[1] Ralf Dahrendorf: **الطبقة والصراع الطبقي في المجتمع الصناعي**؛ Norman Birnbaum: **الأزمة في المجتمع الصناعي** (نيويورك، ١٩٦٩).

2 George Lichtheim: "حول تفسير فكر ماركس"، في Lobkowicz، ص. ٤.